



Class No. BD 189 Book No. L56

Library of  
**THE MEADVILLE THEOLOGICAL SCHOOL**

Gift of  
Dr. Francis A. Christie

Accession No. 58311









EINFÜHRUNG  
IN DIE  
GRUNDPROBLEME DER  
ERKENNTNISTHEORIE

VON

**DR. HERMANN LESER**

A. O. PROFESSOR AN DER UNIVERSITÄT ERLANGEN



LEIPZIG  
VERLAG VON VEIT & COMP.

1911

58311

Druck von Metzger & Wittig in Leipzig



## Vorwort.

Die hier vorliegende Schrift ist aus Ferienkursvorträgen hervorgegangen. Vor allem aus denjenigen, die ich vor einem Jahre auf der 2. Tagung des Apologetischen Seminars zu Wernigerode gehalten habe. Sie hängt aber auch mit meinen vorjährigen und noch mehr mit meinen diesjährigen Jenaer Ferienkursvorträgen über Einleitung in die Philosophie zusammen, sofern diese eine Einführung in die Hauptprobleme der Erkenntnistheorie in der hier entwickelten Weise in das Zentrum ihrer Aufgaben gestellt hatte. Dem Wunsche meiner interessierten Zuhörer, die Vorträge gedruckt zu sehen, bin ich schließlich gern nachgekommen, in dem Wunsche, ebenso interessierte Leser zu finden.

Am unmittelbarsten hat sich die Schrift an die Wernigeroder Vorträge angeschlossen, und manches in der Darstellung wird an die lebendige Rede erinnern. Ich hatte natürlich gar kein Interesse daran, es auszumerzen. Denn es dürfte der Wirkung der nicht ganz leichten Gedankengänge eher nützen. Nur haben die Vorträge hier natürlich die weitere Ausführung erhalten,

die ihnen schon als ursprüngliche, nur im Augenblick des Vortrags durch Rücksichten auf Zeit und Umstände (der Klarheit und des Verständnisses) gehemmte, Idee zugrunde lag, und die ja immer nötig ist, um die einigen kurzen Vorträgen notwendigerweise anhaftenden Unzulänglichkeiten wenigstens einigermaßen auszugleichen.

Man verlange aber auch nicht von einer solchen kleinen Einführungsschrift etwas, was sie nicht geben konnte und nicht geben wollte. Vor allem muß der Gesichtspunkt des schrittweisen Gewinnens für das erkenntnistheoretische Problemsehen beachtet werden. Manche am Anfang auftretende Probleme lassen sich freilich von der später erlangten Höhe des kritischen Problems aus nicht mehr halten oder müssen sich zum mindesten gefallen lassen, als nicht mehr spezifisch erkenntnistheoretische Probleme an eine periphere Stelle gerückt zu werden. Aber als Staffeln zu jener erkenntnis-kritischen Höhe behalten sie darum doch ihre Berechtigung und Bedeutung. Die Folgen dieses pädagogischen Gesichtspunktes erstrecken sich schließlich bis tief in die Darstellung der Kantischen Erkenntnistheorie hinein. Das bitte ich den Leser nicht zu übersehen, zu einer gerechten Beurteilung. Dabei ist ein einheitlicher Gesichtspunkt herrschend. Nicht gleichmäßiges, kühles Nebeneinanderstellen der verschiedenen erkenntnistheoretischen Richtungen und Meinungen war meine Aufgabe, sondern Emporführen zu der Problemstellung und Problemlösung, die mir richtig, oder besser: auf der gegenwärtigen Höhe zu stehen scheint; und das positive erkenntnistheoretische Material und die verschiedenen erkenntnistheoretischen



Richtungen sind in diesen einheitlichen Durchblick eingereiht und erhalten von da gleich ihre bestimmte Stelle angewiesen. Da mag manches den Leser zu subjektiv anmuten und die Kritik herausfordern, die Berechtigung solcher vereinheitlichender Betrachtungsart wird man am wenigsten einer solchen trotz der Schwere des Stoffes auf weitere gebildete Kreise berechneten kurzen Einführung absprechen. Ich möchte sogar hoffen, daß sich die Schrift durch diesen systematisch-pädagogischen Gesichtspunkt, den ich übrigens, soweit es ging, mit dem geschichtlichen verbunden habe, gerade geeignet erweist für alle, die von einfacheren Voraussetzungen ausgehen möchten, und die dann doch bereit und fähig sind, sich tiefer in die Erkenntnistheorie hinein und auch auf ihre moderne Höhe hinauf führen zu lassen.

Manche der angeschnittenen Probleme wird der Leser weiter und tiefer verfolgt finden in meiner alsbald in gleichem Verlage erscheinenden Schrift: „Erkenntnistheoretische und wissenschaftliche Problemstellung“.

Literarische Beziehungen und Abhängigkeiten zu verfolgen, darauf mußte ich natürlich von vornherein verzichten. Alle die vorzüglichen großen und kleinen Untersuchungen, auf denen wir fußen, und die es der Gegenwart möglich machen, z. B. über Kants Erkenntnistheorie jetzt schon ein relativ abgeklärtes Urteil zu bilden, mußten hier mit stillschweigendem Dank hingenommen werden und zu ihrer, für den Kenner ersichtlichen, Wirkung kommen, ohne als solche Leistungen besonders hervorgehoben zu werden.

Möchte die Schrift an ihrem bescheidenen Teile

dazu beitragen, den Sinn für die großen, zentralen Probleme der Philosophie zu wecken und zu stärken und in weitere Kreise zu tragen.

Erlangen, im September 1911.

H. Leser.

Die Kritik der reinen Vernunft ist, wo nichts weiter gesagt wurde, nach der Kehrbach-Reclamschen Ausgabe zitiert, aus der man ja die entsprechenden Seitenzahlen der ersten beiden Originalausgaben und der übrigen bekannteren Ausgaben ansehen kann.

---

#### Berichtigungen:

Seite 8 Zeile 1 von oben statt erster lies echter.

„ 269 „ 6 „ unten „ nur „ uns.

# Inhalt.

## *Einleitung.*

|                                                         | Seite |
|---------------------------------------------------------|-------|
| § 1. Zur Bedeutung der erkenntnistheoretischen Probleme | 1     |

## *Erstes Kapitel:*

### **Der Antagonismus im Wahrheitsbegriff und das Dramatische im großen erkenntnistheoretischen Fortschritt, insbesondere bei Kant.**

#### A. Der Einsturz des alten Wahrheitsbegriffes.

|                                                                                         |    |
|-----------------------------------------------------------------------------------------|----|
| § 2. Einsturz des alten Objekts zugunsten des Subjekts .                                | 11 |
| § 3. Kants Konsequenzen in diesem Einsturz. . . . .                                     | 27 |
| § 4. Das Dilemma im Problem der Möglichkeit der Erkenntnis vor Kant . . . . .           | 36 |
| § 5. Kants Überwindung des Dilemma durch prinzipielle Neufassung des Problems . . . . . | 50 |

#### B. Der neue Wahrheitsbegriff. Die Transzendentalphilosophie.

|                                                                                                        |     |
|--------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| § 6. Das kritische Problem der Objektivität. Allgemeines                                               | 56  |
| § 7. Im Besonderen: Die Möglichkeit des mathematischen und naturwissenschaftlichen Erkennens . . . . . | 84  |
| a. Mathematik S. 85.                                                                                   |     |
| b. Naturwissenschaft S. 104.                                                                           |     |
| § 8. Beleuchtung der transzendentalen Subjektivität . .                                                | 108 |
| § 9. Die transzendente Deduktion der reinen Verstandesbegriffe . . . . .                               | 112 |
| § 10. Der transzendente Beweis im besonderen: die Grundsätze des reinen Verstandes . . . . .           | 124 |



|                                                      | Seite |
|------------------------------------------------------|-------|
| § 11. Resultat. Der „transzendente Gegenstand“ . . . | 131   |
| § 12. Kritisches . . . . .                           | 143   |
| § 13. Die Bedeutung der neuen Wendung Kants . . . .  | 159   |

*Zweites Kapitel:*

**Nachkantische Konsequenzen im Ausbau kritisch-  
erkenntnistheoretischer Begriffe.**

|                                                                                      |     |
|--------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| § 14. Subjekt - Objekt im Gegensatze zu Psyche - Physis.<br>Doppeltes Sein . . . . . | 169 |
| § 15. Die transzendentalen Prinzipien und die umfassenden<br>Kulturtaten . . . . .   | 181 |

*Drittes Kapitel:*

**Neue grundsätzliche Fragen nach der Wesensart  
der transzendentalen Prinzipien.**

|                                                                                                             |     |
|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| § 16. Das Urteil und seine Notwendigkeit. Der Gegenstand<br>der Erkenntnis . . . . .                        | 189 |
| § 17. Historischer Exkurs über die vorkritische Fassung .                                                   | 211 |
| § 18. Normative Notwendigkeit und Seinsnotwendigkeit .                                                      | 226 |
| § 19. Die Bedeutung von Kants Primat der praktischen<br>Vernunft . . . . .                                  | 232 |
| § 20. Sein und Gelten. Natur und Geist . . . . .                                                            | 241 |
| § 21. Die Ursprünglichkeit des Geistes und seine ontolo-<br>gische Interpretation. Der Naturalismus . . . . | 251 |

*Schluß:*

|                                                         |     |
|---------------------------------------------------------|-----|
| § 22. Weltanschauung. Ursprünglichkeit und Freiheit . . | 276 |
|---------------------------------------------------------|-----|

## Einleitung.

### § 1. Zur Bedeutung der erkenntnistheoretischen Probleme.

Die mir zur Verfügung stehende Zeit ist so kurz, daß ich es mir sogar versagen muß, über die Kürze der Zeit und ihre bedauerliche Rückwirkung auf meine Vorlesung zu reflektieren.

Ihr Auftrag, vor Ihnen über ein philosophisches Thema zu referieren, ehrt mich nicht nur, sondern ist mir zugleich sehr erfreulich als ein weiteres gutes Zeichen der Zeit. Denn immer, wenn sich Theologie und Philosophie tiefer auf sich selbst besannen, hat auch mit Recht eine tiefere Tendenz über kurz oder lang beide zueinander geführt. Erkenntnistheorie aber ist eine, ja die zentrale Disziplin der Philosophie, so wenig das heute gewisse öffentliche Vertreter der Philosophie und bei Berufungen maßgebende Regierungsstellen in ihrer ausschließlichen experimentell-psychologischen Weisheit erkennen.

Daß die Erkenntnistheorie auch für das religiöse Problem klärend und vertiefend zu wirken imstande ist, dürfte die Ausführung unseres Themas selbst genügend zeigen. Ich sage: für das religiöse Problem. Denn wenn

Ihnen auch vielleicht die Religion das Sicherste ist, das Ihnen in Ihrem Leben begegnen kann, so ist sie doch trotzdem, ja gerade deshalb ein zu gewaltiges, zu tiefes, zu wenig ausgeschöpftes Phänomen, um nicht in mannigfacher Hinsicht zum Problem zu werden. Und daß dieses Problem vor allem eine erkenntnistheoretische Seite hat, werden Sie mir um so mehr zugeben, je mehr Sie mit mir in die Erkenntnistheorie selbst eindringen.

Einiges sei einleitungsweise angedeutet. Darüber sind wir uns ja klar: das Ziel und der Sinn des Erkennens ist — Wahrheit. Wahrheit aber — das haben wir erst seit Kant und unter seiner Ägide erst lange nach ihm so recht einsehen gelernt — ist nicht etwa nur ein spezifisch theoretisches Phänomen. Dies zu meinen war eben die ungeheure Einseitigkeit der Aufklärung, die ja auch künstlerische, sittliche, religiöse Wahrheiten wesentlich auf theoretische Einsichten reduzieren wollte. Es ist das Problem der Selbständigkeit und Ursprünglichkeit der verschiedenen Wahrheitsgebiete, das hier auftaucht, und gerade auch für das religiöse Problem spielt es eine große Rolle.

Wie sich's hiermit aber auch verhalten mag, Wahrheit — welcher Art auch immer — bedeutet jedenfalls eine Versetzung ins Objektive, eine Befreiung vom individuellen Subjekt und seinen bloßen Zuständen. Daß die „Wahrheit“ — wie gesagt im weitesten Sinne genommen: theoretische wie praktische Wahrheit, wissenschaftliche wie ästhetische wie sittlich-religiöse Wahrheit — den Menschen über sich selbst, über sein punktuelles Ich hinaushebt, das ist ja die eigentliche, immer von



neuem verkündigte Weisheit des menschlichen Lebens. Von allen großen Vertretern echter Menschenkultur ist das stets bestätigt worden, weniger vielleicht durch Reflexionen als durch die Art und Richtung ihrer Lebensarbeit.

Wenn ich hier von Wahrheit rede, meine ich nicht etwa nur ihre definitive Besitzergreifung, sondern schon das Suchen und Streben nach der Wahrheit, das Ringen mit ihr, kurz: alles wirkliche Arbeiten für sie, ja Wahrheit schon als Idee, als Wunsch und Aufgabe des Subjekts. Ich denke also an die Wahrheit schon als subjektives Phänomen, besser: als Problem, als ergriffene Aufgabe und Arbeitstendenz des Menschen. Es ist darum für meine Würdigung zunächst ganz irrelevant, ob nicht vielleicht nur von wenigen Erkenntnissen, ja von keiner einzigen bestimmten Erkenntnis gesagt werden kann: hier haben wir reine, lautere, absolute Wahrheit.

Schon Descartes (1596—1650) hat eingesehen, daß Wahrheit, schon als Problem, als Ideal und dringende Aufgabe des Menschen, etwas ganz Unvergleichliches lehrt: sie deckt einen Zusammenhang auf zwischen ihm, dem Wahrheit suchenden Subjekt, und einem Reiche der Wahrheit. Descartes hat das so ernst aufgenommen, daß in diesem Gedankengange sogar sein Gottesbeweis wurzelt. Dieser Gottesbeweis verläuft, so wie er formell vorliegt, in einem offenbaren Zirkel; aber sein tieferes Motiv ist dadurch nicht angefochten: da geht der Beweis gerade vom zweifelnden Ich aus, vom Ich, sofern es sich in ein Reich des Irrtums tragisch gebannt weiß. „Wäre ich vom Wahne wie von einem dunklen labyrinthischen Kerker ohne Ausweg gefangen gehalten, so könnte ich

nicht einmal zweifeln, denn schon der Zweifel beweist, daß ich die Täuschung erkenne und mir etwas innewohnt von dem untrüglichen Licht“; — diese Interpretation Kuno Fischers ist in der Tat die richtige Beleuchtung dieses tieferen, durch Descartes' Gottesbeweis hindurchgehenden Motivs. Ich erinnere dazu gern an die Hegelsche These: eine Schranke erkennen — und fügen wir gleich hinzu: von ihr in tiefster Seele ergriffen werden — bedeutet in gewisser Hinsicht darüber hinaus sein. In der Tat: die Instanz, die mich unter der Schranke so leiden läßt, muß doch irgendwie dem Reiche jenseits der Schranke angehören.

Schon der Platonische Eros bringt diese Idee in tiefer Fassung zum Ausdruck. Der platonische Eros ist die Liebe, die Sehnsucht, das Ringen des Partikularen, Einzelnen nach umfassender objektiver Wahrheit, prägnant und gründlich: die Liebe des Endlichen zum Unendlichen. Aber diese Liebe und diese Sehnsucht — das gehört notwendig zu ihr hinzu — bedeutet ein Haben und ein Nichthaben: jenes, weil derjenige, der in keiner Hinsicht hat, auch gar nichts vermißt, dieses, weil der Besitz nichts mit Sehnsucht und quälendem Verlangen und Ringen zu tun hat. Haben und Nichthaben also, weil bewußtes, quälendes Nichthaben! Sokrates-Plato sagt deshalb im Symposion im Gegensatze zu den den Eros als Gott preisenden Vorrednern: Eros ist selbst kein Gott, sondern mitten inne steht er zwischen Gott und Mensch; und gerade dieses tragische Mitteninnesein zwischen bloß Subjektivem, Partikular-Menschlichem und Objektiv-Wahrem, Unendlichem stempelt den Menschen

zum „Philosophen“: nicht zum Weisen, sondern zum Wahrheits- und Weisheits-Liebenden und damit zu einem aus dem Reiche des Irrtums, des Sinnlichen und Nichtigen in das Reich der Wahrheit Hineinschreitenden. Wir sind Philosophen, weil wir nach Wahrheit suchen, und weil dieses Suchen und Streben nach Wahrheit zu unserem Wesen gehört. — Und der Fortschritt in der Philosophie besteht deshalb zunächst lediglich in der immer größeren Vertiefung und Klärung dieses Suchens, dieses bewußten Nichthabens.

Liegt in dieser Fähigkeit zur Philosophie nicht gerade eine unendliche Tragik? Erkenntnisse so einfach positiv aufzuschichten liegt nicht im Wesen der Philosophie; wohl aber ist ihre Aufgabe, gerade das Bedürfnis, das Suchen nach Wahrheit immer tiefer zu entfalten, zu läutern und zu klären!

Tragisch, freilich, aber auch fruchtbar!

Zunächst schon insofern, als eben die Leistung der Philosophie darin zu suchen ist, zu erkennen, wo der springende Punkt der Wahrheit überhaupt liegt, d. h. viel tiefer als man — z. B. der positive Wissenschaftler mit seiner objektivistischen Betrachtung des Physischen und Psychischen — gewöhnlich glaubt. Es ist eine ausgezeichnete Eigentümlichkeit der Philosophie, das zu verfolgen, was mir zur Wahrheit fehlt, was ich wirklich zur Wahrheit brauche —: schließlich vielleicht auch etwas, was die Religion eröffnet, mindestens mit dem Problem der Religion eigentümlich zusammenhängt.

Weiter aber fruchtbar insofern, als für den Menschen ein ungehemmter und nicht selbst erarbeiteter Besitz



nicht taugt. Das gilt ja so entschieden, daß Lessing die bekannten Worte sprechen konnte: „Wenn Gott in seiner Rechten alle Wahrheit, und in seiner Linken den einzigen immer regen Trieb nach Wahrheit, obschon mit dem Zusatze, mich immer und ewig zu irren, verschlossen hielte, und spräche zu mir: wähle! Ich fiel ihm mit Demut in seine Linke, und sagte: Vater gib! die reine Wahrheit ist ja doch nur für dich allein.“ Es ist sicher, daß für den beschränkten menschlichen Lebenskreis nur ein mühsames Abringen des Guten von einem sinnlosen Untergrund, von einem blinden, tierischen Verhängnis einen charaktervollen Besitz des Echten garantiert, daß die Höhe des Menschen nicht einfach darin liegen kann, schuldlos zu sein, sondern größer geworden zu sein als unsere Sünde, wie der Geistliche in Sudermanns „Heimat“ sagt. — Das haben ja die Mystiker als eine Notwendigkeit aufzudecken gesucht, die selbst in den göttlichen Grund des Lebens tiefer hineinreicht; und jedenfalls ist an dieser Rechtfertigung und Würdigung all der Schatten im Lebensgemälde so viel richtig, daß für die charakteristische und charaktervolle Offenbarung und Ausprägung echten Lebensgehaltes im menschlichen Lebenskreise ein solch dramatisch sieghaftes Abringen desselben notwendig ist, — selbst wenn damit keine eigentliche Erklärung des hemmenden Faktors gegeben sein sollte.

Schließlich aber eine Tragik von eminenter Fruchtbarkeit in einem noch fundamentaleren Sinne. Gerade diesen hat schon die Platonische Lehre vom Eros aufgegriffen: als Tatsache genommen, ist diese Liebe eine Potenz, die über das punktuelle Wesen des Menschen weit hinausragt. Ich sagte schon: die Instanz, die mich

unter dem Nichthaben, unter der — theoretischen oder praktischen — Schranke so leiden läßt, muß selbst irgendwie dem Reiche jenseits der Schranke angehören. Bei Plato begegnet uns dieser Gedanke schon in voller Höhe: dieser Eros, die Liebe zum Unendlichen, Göttlichen muß schließlich selbst als ein Ausdruck des Göttlichen gefaßt werden, — wie die Mystiker dann gesagt haben: als derjenige amor, quo Deus se ipsum amat. Die Sehnsucht des Endlichen zum Unendlichen ist selbst ein Ausdruck des Göttlichen, das sich — wie ein vom Himmel gesunkener Stern — von der partikularen, verendlichten Sonderexistenz zurücksehnt und zurückarbeitet zu seinem göttlichen Urquell. — Ist nicht etwas Richtiges daran? Ich erinnere an dogmatische Erwägungen: schon das Bedürfnis nach Gnade ist — Gnade. Beispielsweise liegt nach dieser Richtung hin ein berechtigtes Motiv in der Stellungnahme für den Determinismus bei Luther und anderen Reformatoren.

So viel ist jedenfalls sicher: Wahrheit, schon in jenem beschränkten Sinne: als bewußtes Problem genommen, führt den Menschen über sich selbst hinaus; schon an diesem eigentümlichen, auf dem Wege menschlichen Ringens und Schaffens anzutreffenden Wegweiser, auf dem „Wahrheit“ geschrieben steht, schon an dieser Stelle des Findens oder auch nur Suchens ist eine der allerwichtigsten und entscheidendsten Peripetien im Drama des Innengeschehens zu konstatieren: diejenige Peripetie, an der der Mensch mit seinem kleinen Ich zugrunde geht, um aus diesem Untergange siegend als ein Neues, sagen wir zunächst einfach: als geistige Persön-

lichkeit emporzusteigen. Alle Heroen erster Kultur, ja alle, die in irgend einer Weise an echtem geistigen Menschentum mitgearbeitet haben, haben diesen Untergang des kleinen partikularen, auf dem Isolierschemel der Zuständigkeit sitzenden Ich und das Durchbrechen einer weiten umfassenden Welt der Sachlichkeit, der Objektivität, kurz der Wahrheit verspürt; dies war ihnen allen doch schließlich das Sicherste, das bei allem sonstigen Dunkel und allem Wankenden ihres Lebens als der feste Lichtpunkt ihnen vor Augen stand und ihren Arbeitsweg erhellte. Mochte es ihnen auch selten in besonderen bewußten Erwägungen gegenwärtig, geschweige in logisch-erkenntnistheoretischen Beweisführungen scharfsinnig begründet sein, so war es doch die Seele ihrer Arbeit, die innerste Substanz ihres Schaffens und Ringens.

Wie enge Beziehungen hier u. a. zum religiösen Problem bestehen, ist jetzt schon einigermaßen einleuchtend. Ich brauche nur noch auf einen Punkt aufmerksam zu machen, auf den man bei erkenntnistheoretischer Protokollierung jener Wahrheit stößt. Wo man sich nämlich tief genug besann auf diejenige Situation unseres Innenlebens, die Wahrheit schon in dem oben entwickelten beschränkten Sinne bedeutet, da hat man gerade in der neuesten Zeit eingesehen: Wahrheit basiert im allerletzten Grunde auf einer unableitbaren, unerklärbaren, freien — Tat! Auf einem höchsten, nicht weiter ableitbaren, d. h. freien, reinen Entscheid. Frei und rein ist er, sofern er durch keine individuellen, überhaupt keine natürlichen Motive — der Lust und Unlust, des Vorteils des Einzelnen oder der Gesamtheit —

bestimmt, durch keinerlei Beziehung zu unserem natürlichen Gleichgewicht motiviert ist. Ein Entscheid, den man an seiner höchsten Stelle, in seinem innersten Kern — ebenso wie das Sittliche bei Kant — nur formal bestimmen und zu Protokoll nehmen kann: als Entscheid, der einfach Wahrheit will, sie einfach setzt. Wahrheit also, von dieser Seite gesehen, von allem Besonderen, allem Inhalt noch ganz abgesehen, ein höchstes selbstgegebenes Soll, ein höchster Zweck, dem alles in dieser Hinsicht Unternommene unterworfen werden soll und muß, wenn eine Sphäre der Sachlichkeit, ein — sei es nun logisches oder ästhetisches, sei es ethisches oder religiöses — Gebiet der Wahrheit: eine Wissenschaft, eine Kunst, eine Sittlichkeit, eine Religion für uns herauskommen soll. — Ich brauche nunmehr nur zu fragen: wie kann der Mensch zu einer solchen, sein punktuellen, -zuständliches Wesen überspringenden Tat, zu einer solchen nicht-empirischen Motivation, zu einer solchen Einstellung seiner Arbeit auf unbedingte Sachlichkeit und Wahrheit überhaupt kommen?<sup>1</sup> um Ihnen die enge Beziehung letzter erkenntnistheoretischer Fragen zu religiösen Problemen nahe zu bringen und Ihnen die Vermutung nahe zu legen, Goethe möchte nicht so unrecht haben mit seinen bekannten Worten:

---

<sup>1</sup> Daß diese Frage nicht die ursprünglichen erkenntnistheoretischen Probleme angeht, wollen wir, um Mißverständnisse zu vermeiden, ausdrücklich bemerkt haben. Die Frage dieser Sachlichkeit und ihrer transzendentallogischen Prinzipien ist an sich ganz unabhängig von dem anderen Gesichtspunkte, daß und wie wir uns mit ihr bezüglich mit ihnen akklimatisieren können.



„Wer Wissenschaft und Kunst besitzt, — hat auch Religion.“ Das soll nicht verstanden werden im Sinne der Konstatierung einer sogen. positiven Tatsache, es soll nur gemeint sein in dem Sinne, daß schon das wissenschaftliche Forschen und Erkennen, konsequent gewürdigt, im letzten Grunde ohne Hereinziehen religiöser Probleme nicht definitiv vor Anfechtungen gewahrt werden kann.

---

## Erstes Kapitel.

### Der Antagonismus im Wahrheitsbegriff und das Dramatische im großen erkenntnis- theoretischen Fortschritt, insbesondere bei Kant.

---

#### A. Der Einsturz des alten Wahrheitsbegriffes.

##### § 2. Einsturz des alten Objekts zugunsten des Subjekts.

Vorerst freilich scheint immer eine tiefere Einsicht in erkenntnistheoretische Probleme die Möglichkeit des Erkennens einzustürzen. In Hume endet die große empiristische Erkenntnisreihe im Skeptizismus, und das Resultat von Kants Kritik der reinen Vernunft ist die Unmöglichkeit aller theoretischen Metaphysik. Andererseits freilich zeigt sich: das betreffende bedenkliche Resultat ist doch immer zugleich nach einer anderen, bis dahin allerdings noch nicht genügend in den Blickpunkt des Interesses gerückten Seite außerordentlich positiv. Das gilt besonders von der revolutionär epochemachenden Erkenntnistheorie Kants. Wie wir uns zu den Resultaten seiner Kritik im einzelnen und insbesondere zu der Frage der Metaphysik auch immer stellen mögen, das Wichtigste und Epochemachende seiner Philosophie ist nicht das

letztformulierte skeptische Resultat, vielmehr die diesem vorausgehende neue kritische Untersuchung selbst; und diese ist von epochemachender Fruchtbarkeit gegenüber dem vorkantischen Entwicklungsgang der Erkenntnistheorie.

Machen wir uns diesen Gang heute zunächst einmal in seiner typischen Notwendigkeit klar, zunächst an der Hand der Geschichte.

a.

Schon ein oberflächlicher Blick auf die Geschichte der Philosophie, ja des menschlichen Denkens überhaupt, läßt uns eine eigentümliche Tatsache erkennen, die im kleinen und großen immer wiederkehrt, und die sich insbesondere auch in der gesamten neueren Zeit in ihrer gegensätzlichen Bewegung gegen das Mittelalter im großen Stile offenbart: die Tatsache, daß der Mensch in seiner denkenden Betrachtung und Forschung, in seinem Versuch, eine Wahrheit zu erfassen, sich zunächst dem Objekt mit seiner Mannigfaltigkeit zuwendet, — um dann, mit innerster Notwendigkeit, zurückgeführt zu werden zum Subjekt mit seiner eigentümlichen Einheit, die wir ja mit dem sonderbaren Worte „Ich“ oder eben „Subjekt“ bezeichnen. Und da haben wir dann den immer wiederkehrenden großen Konflikt von Welt und Ich, von Objekt und Subjekt! Dem Menschen ist es in seinem Suchen nach Wahrheit, in seinem Ringen um einen Wahrheitsgehalt unseres Lebens immer so gegangen: ein vertrauensvolles sich Hinaussehen in die Fülle des Seins und Lebens der objektiven Natur —:

„Du führst die Reihe der Lebendigen  
Vor mir vorbei und lehrst mich meine Brüder  
Im stillen Busch, in Luft und Wasser kennen.“ —

und dann ein Zurückgeworfenwerden von diesem dunklen Hintergrund: einem schweigenden, toten Nichts! Denn ein sieghaftes Durchdringen des Objekts scheint doch nicht möglich; es steht uns nicht menschliche Rede und Antwort; es entweicht in unnahbare Ferne, und wir bleiben allein, auf uns selbst angewiesen.

Tragisch ist diese Erfahrung, aber doch auch vielleicht von jener dramatischen Fruchtbarkeit, die alles echt Tragische — wenigstens nach der alten Ästhetik — auszeichnet. Stellen wir die Frage gleich so: ist der Kampf um Wahrheit nicht zugleich ein solcher um unser Ich, um ein — tieferes — Verhältnis zu uns selber? Eine Tragik freilich. Denn daß „Wahrheit“ eine Beziehung zum „Objekt“, eine Versetzung ins Objektive bedeutet, und daß also eine Wahrheitsergreifung ein Aufgeben, ja eine Überwindung des gewöhnlichen Ich mit sich bringt, ist klar. Aber kann das alles nicht in einem tieferen Sinne zugleich eine Rettung des Subjekts sein, ja eine Erhöhung und Erarbeitung desselben zu einer eigenen größeren Weite und Tiefe? — Von Anfang an liegt diese antagonistische Spannung im Suchen und Ringen nach Wahrheit, ja im Begriff der Wahrheit selbst. In der Tat, gerade die Kantische Revolution in der Philosophie hat es gezeigt, daß jene Erfahrung einen tragischen Zug hat, aber auch viel von dem positiven, fruchtbaren Moment des Tragischen: etwas Heroisches erwies sich dem Schicksal überlegen.



Achten wir zunächst auf die theoretisch-wissenschaftliche Seite dieser Erfahrungen. Die bunte Fülle der objektiven Welt hat den Menschen zunächst immer so sehr gefangen genommen, daß er sich ganz in ihr verlor, bei ihrer Betrachtung ganz in ihr aufging. Er bemerkte nicht, daß er es doch ist, der die betreffenden Dinge schaut und denkend betrachtet, daß es ein reines Schauen, ein Schauen ohne einen Schauenden und also ohne ein schauendes **Subjekt** gar nicht gibt. So lange herrscht immer ein naiver Objektivismus und Realismus. Er kann sich aber immer nur kurze Zeit halten. Ist nicht das Schauen und denkende Betrachten und also auch das Objekt dieses Schauens und Denkens selbst von der Eigenart des betreffenden schauenden und denkenden Subjekts durchtränkt — vielleicht bis in seine letzten Fasern hinein?? Das Objekt kommt mir doch gar nicht anders zu Gesicht, als sofern ich es eben schaue und denkend betrachte! So daß man von einem reinen Objekt, das unabhängig und abgesehen von meinem schauenden und denkenden Subjekt existieren soll, vielleicht gar nicht mehr reden kann? Wenn aber dem so wäre, dann wäre es doch zunächst angebracht, statt der vermeintlichen selbstherrlichen Objekte gleich unsere Betrachtung derselben zu verfolgen?! — Immer wenn diese Probleme aufstiegen, z. B. bei den Sophisten und bei Sokrates in der alten Geschichte oder bei Descartes und bei Kant in der Neuzeit, immer sah man sich veranlaßt, eine eigentümliche Wendung zum Subjekt zu vollziehen —: Subjektivismus irgend welcher Färbung.

Nehmen wir ein paar Beispiele. Zunächst das kausale Geschehen, die Begriffe der Ursache und Wirkung. Alle unsere exakten Wissenschaften hängen daran, unsere gesamte wissenschaftliche Aufnahme der Welt in eine sinnvolle Erfahrung zehrt davon. Und doch: handelt es sich da wirklich um eine objektive Tatsache? und nicht vielmehr um einen Gedanken, den wir heranzubringen, mit dem wir die Erscheinungen, insbesondere ihre Geschehnisse uns verständlich machen?

„Weil du liesest in ihr, was du selber in sie geschrieben,  
Weil du in Ketten fürs Aug ihre Erscheinungen reihst,  
Deine Schnüre gezogen auf ihrem unendlichen Felde,  
Wähnst du, es fasse dein Geist ahnend die große Natur.“

Man denke nur an David Hume: aus dem in der exakt gefaßten Erfahrung liegenden bloßen post hoc wird bei uns, im Subjekt, ein propter hoc, aus der bloßen objektiven Zeitfolge der Erscheinungen wird bei uns, im Subjekt — wir müßten besser sagen: im wissenschaftlichen Denken und Erkennen, in der wissenschaftlichen Erfahrung — ein Wirken und Bewirktsein. Und man denke an die geniale Umkehrung dieser Kritik durch Kant, die übrigens zugleich eine geniale Fortsetzung ist: auch das post hoc, die eindeutige objektive Zeitfolge ist keine gegebene, in dem gewöhnlichen Sinne (im Sinne der Unabhängigkeit vom Subjekt und seinem Erkennen) objektive Tatsache, sondern eine Leistung jenes propter hoc, des kausalen Zusammenhangs, diesen aber nun verstanden als ein eigenartiges Gesetz unseres wissenschaftlichen Denkens. Damit hängt es ja übrigens auch, mindestens indirekt zusammen, daß

die Naturwissenschaft im Interesse der Exaktheit ein solches Wirken und Bewirktsein aus ihrer Betrachtung, d. h. aus ihren Feststellungen und Erklärungen möglichst ausschaltet. Man denke beispielsweise an die Fall- und Pendelgesetze, die Bewegungen der Himmelskörper usw. Die gegenseitige Attraktion der Körper, die sich ja bei Newton genialerweise zu der bekannten „Gravitation“ auswuchs, soll in jener wissenschaftlichen Betrachtung gar nicht erklärt werden. Sie spielt innerhalb der naturwissenschaftlichen Betrachtung nur die Rolle, eine Konstruktion oder sagen wir: ein Schema abzugeben — zur Entwicklung und, wenn und soweit es irgend angeht, mathematischen Formulierung der betreffenden tatsächlichen Bewegungen. In den Fallgesetzen handelt es sich lediglich um Fixierung der tatsächlichen beschleunigten Fallbewegung, und die anziehende Wirkung selbst kommt in den Resultaten gar nicht mehr vor. Und wenn wir in das umfassende Gravitationsgesetz doch noch das Wort von der gegenseitig anziehenden Wirkung der Körper hereinspielen lassen, so müssen wir doch, um die innerhalb der naturwissenschaftlichen Erklärung allein berechnete Interpretation dieses Wortes nicht zu verfehlen, sofort hinzufügen: das Gravitationsgesetz bringt in allgemeinste Weise lediglich die tatsächliche gesetzmäßige Form zum Ausdruck, in der die anziehende Wirkung der Körper aufeinander vor sich geht, nicht aber gibt das Gravitationsgesetz eine Erklärung dieser anziehenden Wirkung selbst. Das Was und Wie dieser Wirkung fällt ganz außerhalb des Bereiches der exakten Forschungsinteressen. Freilich, wenn

ich von der tatsächlichen gesetzmäßigen Form sprach, in der die anziehende Wirkung der Körper aufeinander verläuft, so ist ja klar, daß wir es auch hier, bei dieser exakt reduzierten Form der Erklärung, mit nichts weniger als einem reinen Erfahrungstatbestand im Sinne Humes zu tun haben. Die fragliche Erklärungsform lebt aus einem Inbegriff idealer Notwendigkeiten, die als solche so wenig in den unabhängig von uns und unserer Erkenntnis vorhandenen Dingen liegen, wie die Gebilde der — sei es euklidischen oder nicht-euklidischen — Geometrie.

Wie aber steht es nun insbesondere mit dem Kausalprinzip? Daß sich dieses nicht eo ipso deckt mit einem Wirken und Bewirktsein, beweist Kant selbst, der einen großen, aus dem innersten Geiste seiner Transzendentalphilosophie lebenden stringenten Beweis der objektiven Gültigkeit des Kausalprinzips — übrigens den letzten und genialsten, der bisher versucht wurde — zu liefern sich bemüht und schließlich doch gerade das Moment des Wirkens in seinem Kausalprinzip untergehen und das kausale Geschehen sich reduzieren läßt auf eine bloße, durch eine apriorische Regel festgelegte und also eindeutige, objektive Ordnung der Sukzession der Vorstellungen. Soweit wir also nicht eo ipso ein irgendwie bestimmtes Wirken in das Kausalprinzip aufnehmen, kann die Naturforschung im ganzen so wenig darauf verzichten, daß seine tatsächliche Herrschaft im Gebiete naturwissenschaftlicher (und dann auch der geschichtswissenschaftlichen, also überhaupt der seinswissenschaftlichen) Objekte in der bekannten These seine nüchterne,



von eigentlicher philosophischer Interpretation noch ganz freie Anerkennung findet: das Kausalprinzip ist ein Postulat der Erfahrungswissenschaft! — auf welches Resultat übrigens, wie ich hier nur beiläufig anmerken möchte, auch der Kantische Beweis der objektiven Gültigkeit des Kausalprinzips für uns heute sich reduziert. Aber genau so wie bei Kant eine transzendente Bedingung der Erfahrung zugleich auch die Bedingung der Gegenstände der Erfahrung ist, trägt natürlich auch als Postulat der Erfahrungswissenschaft das Kausalprinzip nicht nur das Ganze der naturwissenschaftlichen Einsichten, sondern damit eben auch zugleich das einzelne wissenschaftliche Erfahrungsobjekt und erstreckt sich tief hinein in die Resultate seiner Erforschung.<sup>1</sup> Und wenn die Naturforschung an bestimmten Stellen das Was und Wie dieses Prinzips selber beiseite schiebt, so ist das natürlich nicht die geringste Instanz gegen seine Unumgänglichkeit in der Naturwissenschaft im ganzen. Um so weniger kann natürlich diese Frage nach dem Kausalprinzip selbst aus dem Bereiche der Erkenntnistheorie und überhaupt aus der philosophischen Problemstellung ausgeschaltet werden. Da aber hat sich nun, ganz unbeschadet der näheren Fassung des Kausalprinzips selber, herausgestellt: es gehört nicht auf die objektive, son-

---

<sup>1</sup> Ich erinnere z. B. an das Verhältnis der fixierten energetischen Äquivalenzverhältnisse zu dem obersten Prinzip von der Erhaltung der Energie, ohne das solche Äquivalenzgewinnung gar nicht möglich ist. Das Erhaltungsprinzip ist also das logisch Primäre.

dern auf die subjektive Seite, auf die Seite des erkennenden Subjekts.

Oder nehmen wir den Zweck. Hier hat man ja noch eher und leichter als beim Gedanken des kausalen Zusammenhangs gesehen, daß wir so etwas einsetzen; und darum hat ihn die Naturwissenschaft immer mehr auszumerzen gesucht. Ein offenkundiges Beispiel dieses Versuchs ist ja die Entwicklungslehre. Aber wenn es auch hier und überhaupt in der Biologie, die sich nicht auf reine Beschreibung beschränken will, möglich wäre, den Zweck gänzlich und selbst als heuristisches Arbeitsprinzip auszuschalten, was offenbar nicht der Fall ist, jedenfalls unterliegt es gar keinem Zweifel: in unserem Leben im ganzen können wir ihn gar nicht entbehren. Unser Tun gerade in seiner größeren Art und Weite besteht nach den verschiedensten Lebensrichtungen hin: in ökonomisch-industrieller, in technischer und künstlerischer, in wissenschaftlicher, in sittlicher und religiöser Hinsicht aus einem Ganzen zweckvoller Lebensformen und Lebensbetätigungen. Und erst sofern und soweit die Objekte unseres Lebens in diese zweckvolle Betrachtung und Gestaltung eingegangen sind, erhalten sie für uns Sinn und Bedeutung.

Sobald man solche und ähnliche Tatsachen erkannte, erfolgte immer eine — frohe oder kritisch satirische — Zurückbesinnung von den vermeintlichen objektiven Beständen, die man bisher in ihrer Selbstherrlichkeit naiv angenommen hatte, auf das Subjekt.

Darin liegt aber nun eine Wendung, die in einem tieferen Sinne gerade für die Neuzeit typisch ist. Machen wir uns das zunächst in prägnanter Weise klar.

## b.

Immer mehr von dem früher als so selbstherrlich hingenommenen objektiven Bestande der Dinge mußte bei genauerem Zusehen auf Rechnung des Subjekts geschrieben werden. Ich habe hier vor mir ein Stück Kreide. Alle die Faktoren, die dieses Stück Kreide ausmachen, sind als Funktionen meines wahrnehmenden und erkennenden Subjekts, als Bewußtseinstatsachen zu fassen und müssen deshalb in Abzug gebracht werden, wenn wir den rein objektiven Tatbestand des Dinges kennen lernen wollen. Denn — und das bemerke ich ausdrücklich um der hier möglichen Mißverständnisse willen, die übrigens in Anbetracht der mannigfachen in der geschichtlichen Entwicklung dieser Probleme zunächst herrschenden Unklarheiten<sup>1</sup> begreiflich sind — von Haus aus verstehen wir doch unter objektiver Wirklichkeit, unter objektivem Bestande eine Wirklichkeit, die unabhängig von uns existiert und darum bestehen bleibt, selbst wenn wir von jedem erkennenden Subjekt abstrahieren. In diesem objektiven Sinne haben aber die sinnlichen Eigenschaften der Kreide keine Realität. Sie erweisen sich als subjektiv, sagen wir — wenn auch mit der Ungenauigkeit und Unklarheit jener Zeit — zunächst einfach: als Vorgänge in<sup>2</sup> unserem Subjekt, als

<sup>1</sup> Die wir gar nicht gleich hier zu Beginn völlig aufdecken und heben wollen. Das schien uns schon aus pädagogischen Gründen unpraktisch. Vergleiche unser Vorwort.

<sup>2</sup> Welche erkenntnistheoretischen Unklarheiten, ja Mißverständnisse in solchen Formulierungen („Vorgänge“ „in“ „meinem“ Subjekt) liegen bzw. liegen können, werden wir später sehen.

Bewußtseinsfakta, denen außerhalb des Bewußtseins, praeter nos, eine Realität zuzuschreiben keinen Sinn hat. Höchstens — und das meint der Physiker — entspricht ihnen in der objektiven Wirklichkeit etwas: bei der weißen Farbe beispielsweise Schwingungsprozesse des Äthers, jenes im Interesse der Erklärung und Entwicklung und Ableitung der Lichterscheinungen selbst nur hypothetisch angenommenen Substrates. Das objektive Ding hat die Eigentümlichkeit, in direkter oder indirekter Weise so und so viele Billionen solcher Ätherschwingungen von sich ausgehen zu lassen, durch sie das optische Sinnesorgan zu reizen und dadurch in demselben diejenigen Reizvorgänge im engeren Sinne einzuleiten, die schließlich, bis ins Zentralnervensystem fortgepflanzt, die betreffende Farbempfindung auslösen. Denn wenn der betreffende äußere Reiz das Sinnesorgan, in diesem Falle das Auge, getroffen hat, ist zur Verursachung der Empfindung erst das Geringste geleistet. Die Ätherschwingungen (der Strahl) werden im Auge gebrochen und gelangen so auf die Netzhaut. Bis dahin haben wir darum im wesentlichen einen rein physikalischen Vorgang vor uns. Auf der Netzhaut aber geht der Reizvorgang in einen chemischen Zersetzungsprozeß über, um sich von da durch den nervus opticus als ein spezifisch physiologischer Vorgang bis zu der betreffenden Stelle in der Gehirnrinde fortzupflanzen und hier in den Ganglien einen Prozeß auszulösen, — auf den dann als auf die Ursache im engsten Sinne das Bewußtsein mit seinem Empfindungsvorgang antwortet. Also schon der körperliche Vorgang macht verschiedene Stadien



durch: aus einem rein physikalischen wird ein chemischer und schließlich ein physiologischer Vorgang, und wenn auch das Bestreben exakter Naturforschung dahingeht, alle physiologischen Erscheinungen und Vorgänge selbst auf physikalisch-chemische zu reduzieren, so ist das doch bisher nur zum geringen Teile gelungen, so daß ein homogener Schluß von der letzten Form des körperlichen Vorganges auf sein Anfangsstadium doch mindestens voreilig wäre. Man denke auch an die Joh. Müllersche und Helmholtzsche Lehre von den „spezifischen Sinnesenergien“, die allerdings oft in einer ganz falsch ausgedeuteten Form für unsere Fragen ausgenutzt wird.<sup>1</sup> Weiter aber darf nie vergessen werden,

---

<sup>1</sup> Denn die Lehre von den spezifischen Energien der Sinne sagt ja noch nichts gegen eine ganz bestimmte Zuordnung bestimmter Reize zu bestimmten Empfindungsqualitäten. Die bekannte Interpretation jener Lehre: welcher Reiz auch immer das Sinnesorgan trifft, so antwortet dieses (bzw. das Bewußtsein mittels seiner) doch immer nur mit der ihm eigentümlichen, spezifischen Qualität, diese Interpretation enthält eine viel zu allgemein und grob formulierte Wahrheit, um wirklich für das obige Problem etwas Charakteristisches zu besagen. Gewiß ist die Lehre soweit richtig. Aber entwicklungsgeschichtlich hat doch wohl eine Anpassung jedes Sinnesorgans an bestimmte objektive Reize stattgefunden (ja unter diesem Gesichtspunkt ist die Entstehung und Differenzierung der Sinnesorgane selbst zu verstehen), derzufolge der betreffende Sinn andere Reize überhaupt ignoriert, aus der Totalität der Reize nur die betreffenden adäquaten Reize zuläßt und aufnimmt bzw. eben in adäquate Reize umwandelt, so daß dann — mindestens am zentralen Ende des ganzen betreffenden Sinnessystems — jene Zuordnung nicht aufgehoben ist. Aber diese besonderen Fragen brauchen uns hier nicht so sehr zu

daß der letzte physiologische Vorgang im Gehirne doch immer noch nicht der Empfindungsvorgang selbst, sondern nur der letzte Reizvorgang ist, auf den die Empfindung als etwas spezifisch Neues, in keiner Weise mit dem körperlichen Prozesse zu Vergleichendes einsetzt; — so daß noch viel unberechtigter ein homogener Rückschluß von der Empfindung auf den Anfang des Reizvorgangs ist, also auf das objektive Ding, welches die Fähigkeit haben sollte und meinetwegen hat, in mir die betreffende Empfindung hervorzurufen. — Daß es sich aber mit den Empfindungsqualitäten der übrigen Sinne gar nicht anders verhält, brauche ich gewiß nicht erst auszuführen. Auch die Weichheit und Härte (die Tasteigenschaften), auch die Temperatur, auch die Gehörs-, Geruchs- und Geschmackseigenschaften sind Bewußtseinsfakta und müssen darum in Abzug gebracht werden, wenn wir den reinen objektiven Tatbestand der Kreide, in dem vorhin charakterisierten Sinne, feststellen wollen.

Was aber bleibt dann objektiv von der Kreide übrig? Es scheint doch, eben jene sinnlichen Eigentümlichkeiten machen zusammen das aus, was wir unter der Kreide und ihrer Existenz verstehen! Oder nicht?

Der Engländer John Locke (1632—1704) mag uns auf unsere Frage Rede stehen. Er bedeutet ein interessantes Stadium in dem Zersetzungsprozeß, der an der alten objektiven Welt vor sich geht. Was bleibt objektiv von der Kreide übrig? Locke antwortet zunächst:

---

interessieren. Denn jedenfalls ist der weitere oben im Text erörterte Punkt viel wichtiger.

ihre primären Qualitäten bleiben übrig: Gestalt, Größe, Zahl, Bewegung, kurz: ihre räumlichen und zeitlichen Eigenschaften. Während ihre sinnlichen Eigenschaften allerdings nur subjektiv sind und darum als „sekundäre Qualitäten“ in Abzug kommen müssen, wenn wir den objektiven Bestand des Dinges fassen wollen, sollen diese räumlich-zeitlichen Merkmale als „primäre Qualitäten“ dem Ding selbst an und für sich, unabhängig von uns zukommen. Mögen also die Dinge objektiv alle sinnlichen Qualitäten einbüßen und sich darum unseren unmittelbaren Wahrnehmungsinstanzen entziehen: daß dieses Ding doppelt oder dreimal so groß ist wie jenes, daß dieses Kugel- und jenes Würfelgestalt aufweist, ob es sich bewegt oder nicht und doppelt so schnell wie jenes, ob es ein oder zwei Dinge sind, — darin kommen nicht nur subjektive Phänomene zum Ausdruck, das sind Bestimmungsgründe der Dinge selber.

Freilich schiene uns für Locke ein Bedenken recht heikel: wenn man die Tastqualitäten auch zu den sekundären rechnet — und das muß man konsequenterweise energischer und bewußter als die in diesem Punkte immer etwas schwankenden damaligen Empiristen getan haben —, nimmt man dann nicht dem Körper mit der Solidität gerade einen, ja den konstituierenden Faktor, der vor allem und in ausschlaggebender Weise den Körper erst zum realen Körper macht, — um ein bloß räumliches Gebilde zurückzubehalten? Die mechanistischen Naturforscher und -philosophen, etwa Descartes, der das Wesen des Körpers im Räumlichen, in seiner Ausdehnung sieht, würden gewiß durch solches Bedenken nicht irritiert

werden, wenngleich sie von ihrem Standpunkt aus die verschiedenen Dichtigkeiten der Körper, ihre Reibungsdifferenzen, ihre spezifischen Gewichte (verschiedene Schwere bei gleichem Volumen) usw. nicht erklären können. Aber wir fragen über sie hinweg: so sehr sich das bloß stereometrische Gebilde zu seinem Nachteil unterscheidet von dem festen, soliden stofflichen Körper, der die Wagschale niederdrückt und meiner auf ihn eindringenden Hand Widerstand leistet, so sehr hat sich doch wohl der nur noch mit den primären Eigenschaften ausgestattete Körper objektiv zum Sterben verändert, verflüchtigt? — Wie dem aber im besonderen auch sei, Locke nimmt doch selbst, wo wir ihn genauer fragen, eine recht resignierende Wendung: die primären Qualitäten sind ihm schließlich doch objektiv nie ganz sicher, ihre Objektivität kann nie definitiv festgestellt werden. Es herrsche doch nur eine größere Wahrscheinlichkeit dafür, daß die objektive Wirklichkeit mehr als bloßer Traum sei. Das ist für die alte Objektivität dieser Kreide doch recht schlimm. Denn wenn Locke gleich hinzufügt, freilich würde niemand im Ernste so skeptisch sein usw., so verschlägt ein solcher Appell an die Gutmütigkeit und die nicht über den Strang hauende Spießbürger tugend des menschlichen Verstandes bei uns hartgesottenen Philosophenschädeln gar nichts und hat es auch damals schon alsbald nicht getan. Ich brauche nur an den irischen Bischof George Berkeley (1685—1753) zu erinnern, der das Ding tatsächlich sich auflösen läßt in eine Summe von Ideen, d. h. Bewußtseinsakten, Perceptionen im Subjekt, und das heißt ihm: in der Seele

des Wahrnehmenden. (Esse = percipi; das Ding ist lediglich ein Vorstellungskomplex, seine transsubjektive Wirklichkeit, seine Wirklichkeit extra mentem fällt völlig aus.)

Schon bei Locke stände es also objektiv recht schlimm mit diesem körperlichen Dinge trotz seiner Unterscheidung zwischen primären und sekundären Qualitäten, — wenn er nicht noch eine andere Antwort auf unsere obige Frage zur Verfügung hätte. Die Frage lautete: was bleibt nach Abzug aller jener als subjektiv erwiesenen Faktoren von dem Ding objektiv übrig? Locke antwortet zum zweiten: das Ding bleibt übrig. Und wenn wir uns die Frage erlauben: was ist mit diesem Rätselwort gemeint? so antwortet er: was das Ding eigentlich ist, weiß ich freilich selbst nicht. Nichtsdestoweniger muß ich seine Existenz noch unabhängig von jenen Faktoren behaupten. Das Ding ist einfach zu charakterisieren als der unbekannte **Träger** der bestimmten Eigenschaften, — ihr Substrat, ihre Substanz. Eine Auffassung, die jedem Naiven einleuchtet, ja selbstverständlich scheint: die Eigenschaften bzw. genauer die objektiven Ursachen, die im Subjekt die betreffenden Bewußtseinsqualitäten hervorrufen, brauchen einen Träger und zwar einen einheitlichen Träger, insbesondere deshalb, weil diese Qualitäten nicht zum Teil dort und zum Teil hier zu finden sind, sondern stets in wenigstens annähernd gleicher zeitlicher und räumlicher Kontiguität und Ordnung auftreten, sich zu einem bestimmten Komplex verbunden zeigen. — Für den Skeptiker und Positivist David Hume (1711—1776) dagegen verflüchtigt sich das Ding zu einer auf Grund von Gewohnheit entstandenen Assoziation seiner einzelnen Be-



stimmtheiten. d. h. der Empfindungen. Es ist deshalb wie alle notwendigen Zusammenhänge weder aus Vernunftprinzipien, noch aus Erfahrung abzuleiten, sondern beruht auf einer für die Praxis des Lebens nützlichen, ja unentbehrlichen, durch Assoziation und Gewohnheit veranlaßten Fiktion.

### § 3. Kants Konsequenzen in diesem Einsturz.

Locke gegenüber bedeutet Kant (1724—1804) ein höheres und höchstes Stadium in der Zersetzung des alten objektiven Bestandes der Dinge. Mit Kant tritt die große These ein: auch die primären Qualitäten gehören nicht dem objektiven und das hieß: dem unabhängig vom erkennenden Subjekt existierenden Bestande der Dinge an; sie haben ebensowenig wie die sinnlichen Eigenschaften eine Realität *praeter nos*, sind vielmehr ebenfalls Leistungen unseres Subjekts, Potenzen, welche unser Subjekt aufbringt — auf Reize der objektiven Welt hin; und das Ding, das als objektiver Träger die Wirklichkeitselemente innerlich zusammenhalten sollte, die Substanz, erweist sich erst recht als eine vom Subjekt aufgebrachte Leistung, und zwar eine solche spezifisch denkender Art.

Also alle Faktoren, die das Ding für mich ausmachen, und die bisher einer unabhängig von uns bestehenden Welt zugeschrieben wurden, erweisen sich jetzt als Gesetze unseres Subjekts, als Funktionen, in denen sich unser anschaulich und begrifflich erkennendes Subjekt betätigt, Funktionen, die mit der geistigen Organisation unseres erkennenden Subjekts verbunden sind, und die darum in Wegfall kommen müssen, sobald wir vom Subjekt abstra-

hieren und lediglich nach dem reinen objektiven Bestande der Wirklichkeit ausschauen.

Geht damit der objektive, dingliche Bestand der Welt nicht definitiv in die Brüche? Viele haben zu dieser heiklen Frage schnell Stellung genommen. Berkeley nannten wir schon. Was bleibt von dieser Kreide jetzt noch objektiv übrig? Berkeley und alle Spiritualisten und subjektiven Idealisten seiner Art antworten: nichts bleibt übrig. Und Kant? Er antwortet: ein  $x$  bleibt übrig; ein unbedeutender, wenigstens für uns bedeutungsloser, weil nie erkennbarer Rest. Es ist sein „Ding an sich“, ein bloßer „Grenzbegriff“. Und jedenfalls müssen wir — selbst wenn darin eine Menge Unklarheiten und Vermischungen erkenntnistheoretischer Gesichtspunkte mit anderen, außer-erkenntnistheoretischen, nämlich positivwissenschaftlichen (psychologischen, psychophysischen, physiologisch-optischen u. a.) Einsichten vorliegen sollten — der historischen Notwendigkeit dieser Entwicklung zugeben: wenn man das Objektive in dem alten Sinne faßt, dann bin ich nicht berechtigt, die genannten primären und sekundären Qualitäten dem Objekt selbst zuzuschreiben, so wenig, als ich berechtigt wäre, den Schmerz dem Messer zuzuschreiben, das mich in den Finger geschnitten hat. Dann aber verflüchtigt sich doch das Objekt vollständig, oder es entweicht als „Grenzbegriff eines Dinges an sich“ in unnahbare Ferne.

Kant bedeutet also doch, schon von dieser Seite angesehen, die größte und konsequenteste Vertiefung der Wendung zum Subjekt. Aber diese Konsequenz ist höchst bedeutsam: sie hat auf die Idee des Sub-

jektiven selbst zurückgewirkt. Sobald das geschah, begannen mehr und mehr **spezifisch erkenntnistheoretische Wendungen** aus diesem Gärungsprozesse sich loszulösen. — Denn spezifisch erkenntnistheoretisch war das bisher Entwickelte noch keineswegs!

Ist denn nicht mit Kants Konsequenz in der Wendung zum Subjekt die Idee des Subjektiven unter der Hand derart erweitert, daß das Subjektive gar nicht mehr das ist, was wir zunächst darunter zu verstehen hatten? Vor allem: was hier als Idee des Subjektiven herauskommt, ist das noch das einzelne, individuelle, willkürliche Subjekt? Das ist offenbar nicht der Fall.

Daß in dieser Wendung zum Subjekt nichts weniger als ein einfacher Rückschlag gegen früheren Glauben an die alte objektive Wahrheit zum Ausdruck kommt, wäre einleuchtend, auch wenn uns Hegel den Blick nicht so besonders vertieft hätte für den inneren Fortschritt, der in jeder noch so tragischen Umkehr der Geistesgeschichte liegt. Daß aber die Wendung zum Subjekt am allerwenigsten eine lediglich resignierte Stimmung zum Ausdruck bringt, dafür ist die gesamte Neuzeit Zeuge, die gerade in ihrer tieferen Strömung diese Wendung vollzog und doch von Anfang an, in allen Stadien ihrer Ausprägung, gerade einen lebensstiefen, lebenerneuernden Idealismus und Optimismus damit verband. Denn in der Tat erwies sich die Wendung zum Subjekt in einem tieferen Sinne logisch notwendig und von ungeheurer Fruchtbarkeit: die dem Objekt vorher scheinbar so selbständig angehörenden Merkmale erwiesen sich bei näherem Zusehen als unser subjektiver Besitz, mit dem wir die

objektive Welt schmücken und überhäufen, um sie dann brüderlich umarmen zu können; — wir finden uns in diesem tieferen Sinne im Objekt selbst wieder und können daraus eine große Weisheit gewinnen: uns selbst zu einer objektiven Wahrheit, ja zu einer Welt zu erweitern, statt eine solche draußen zu suchen!

Sie verstehen das vielleicht besser, wenn ich folgendes zu bedenken gebe. Der gesamten vorkantischen Philosophie im Altertum, Mittelalter und Neuzeit ist zunächst die Auffassung eigentümlich: das zu erkennende Objekt, die Wirklichkeit, steht dem Subjekt unabhängig gegenüber und muß darum vom anschauenden und denkenden Subjekt im Erkennen abgebildet werden. Das Erkennen bestand in einem solchen Abbilden.

Die Wege aber, auf denen nun diese abbildende Erkenntnis gewonnen werden sollte, waren im Altertum und Mittelalter einerseits und in der Neuzeit andererseits verschieden, und man hat ja beide Epochen nur zu oft mit dem Gegensatze von Objektivismus und Subjektivismus charakterisiert. Im Altertum ist in der Tat — wenn wir auf das Ganze achten und uns auf Differenzen im besonderen nicht einlassen — das Objekt alles, das Subjekt ganz sekundär, und der gesamte Lebens- und so auch Erkenntnisweg ist der vom Objekt zum Subjekt. Der tiefste Geist der Neuzeit, schon vor Kant, ist die Wendung zum Subjekt, die Einkehr in die Tiefe unseres erkennenden geistigen Bewußtseins; und von diesem, einen immer reicheren Inhalt aufweisenden subjektiven Kreis müssen wir erst den Weg zu einer ob-

jektiven Welt zurücksuchen, — also den umgekehrten Weg als früher einschlagen.

Es ist das markanteste Zeugnis für Kants unvergleichliche Genialität, jenen Einsturz des alten Objekts und jene Wendung zum Subjekt gerade benutzt zu haben zur Rückkehr, d. h. zu einer neuen, erkenntnistheoretisch richtigen Rückkehr zur Objektivität, gerade durch jenen Einsturz hindurch und gerade mit den tiefsten Waffen, mit denen der Untergang der alten Objektwelt besiegelt war. So gerade hat Kant den Weg zu einer neuen Welt der Wahrheit gebahnt. Das hebt ihn so unendlich hoch über die englische Locke-Humesche Erkenntnistheorie, von der er so vieles Kritische gelernt hatte, die aber im wesentlichen nur negativ tätig war und im Skeptizismus der Weisheit letzten Schluß zog.

Wir brauchen zunächst nur nach der Verschiebung zu sehen, die bei Kant mit der Idee des Subjektiven eintritt. Kant hat innerhalb der für primäre wie sekundäre Qualitäten geltenden Subjektivität doch ihren Unterschied als selbstverständlich aus der Geschichte hingenommen, nur natürlich nicht in der bisherigen Ausdeutung. Daß primär nicht mit objektiv in dem bisherigen Sinne (: *praeter nos*, *praeter* im Sinne von unabhängig von uns, nicht nur von *extra nos*) identifiziert wurde, ist jetzt schon klar, zeigt sich übrigens auch darin, daß Kant im Zusammenhange mit den englischen Empiristen gerade für die sekundären Qualitäten eine Beziehung auf das alte Objekt bzw. auf dessen flüchtigen Rest, das „Ding an sich“, annimmt — mittelst der aus der naiven Anfangsposition stammenden Idee der Affektion des



Subjekts durch das Objekt, der sinnlichen Rezeptivität des Subjekts und insofern der „Gegebenheit“ der Empfindung —, während die primären Qualitäten für Kant ganz reine, d. i. spontane Zutaten des Subjekts sind. Aber eben dieser Unterschied innerhalb der Subjektivität, und gerade im Interesse der primären Funktionen, ist so wichtig, daß alles Neue, Spezifische der Kantischen Lösung darauf sich aufbaut. Die primären Qualitäten (die räumliche und zeitliche Form und die begrifflichen Formen des Verstandes, die Kategorien, und schließlich die höheren Vernunftfunktionen, die Ideen) sind allgemeinmenschlich. Sie finden sich in jedem Subjekt, in jedem erkennenden Bewußtsein in gleicher Weise. Und zwar ist diese allgemeine Menschlichkeit ihres Auftretens nicht nur zufällig, von empirischer Tatsächlichkeit, sondern notwendig (schließlich von jener transzendental-apriorischen Notwendigkeit, auf die wir unten noch zu sprechen kommen). Sie besitzen den Charakter der „Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit“. Sie sehen schon hier, wie sich die Idee des Subjektiven in der Tat erweitert; und Sie verstehen, warum ich vorhin fragte, ob das hier herauskommende Subjektive sich noch decke mit dem individuellen Ich. Hier kann man ja dann von einem Bewußtsein überhaupt, einem allgemeingültigen und notwendigen Subjekt reden. Während vor Kant die primären Qualitäten reale, den Dingen selbst unabhängig von uns zukommende Faktoren sein sollten, sind sie jetzt für Kant nur noch allgemeingültige und notwendige subjektive Faktoren (= apriorische Potenzen). Aus der alten objektiven Realität

wird hier eine allgemeingültige und notwendige Subjektivität.

Das Subjektive ist hier offenbar erweitert gegenüber früheren Fassungen; aber sofort beginnt auch eine Differenzierung in diesem subjektiven Kreis, und es beginnen neue Werte und neue Objektwelten zu keimen. Nur deshalb ist die Kantische Konsequenz in der Abwendung vom alten Objekt und in dem Rückgang auf das Subjekt so epochemachend. Früher hatte man ja auch immer viel Subjektives aus unserem Denken und Tun auszumerzen gesucht. Man fand es vor allem in dem offenbar willkürlichen Gebaren des Einzelsubjekts, ja auch ganzer Massen und Zeitströmungen, und man suchte dieses Fehlerhafte, Trügerische, diese „Idole“, wie sie Bacon nannte, dieses Subjektivistische und Anthropomorphe zu eliminieren — durch die allgemeingültige Norm, durch die bindende Notwendigkeit des gemeinsamen, sachlich geregelten Tuns, z. B. des wissenschaftlichen Denkens und Arbeitens, das ja doch von der Willkür des Einzelsubjekts — wenigstens in der Idee — frei ist. Dieses Subjektive, im Sinne der individualistischen Willkür, der Lage und Laune des Einzelnen oder ganzer Zeiten, hatte man längst als solches erkannt. Hier dagegen, bei Kant, handelt sich um eine Zurückbesinnung auf das Subjekt in einem viel durchgreifenderen, prinzipiellen Sinne: gerade in jenen gemeinsamen kulturellen geistigen Leistungen, z. B. in der allgemeingültigen Wissenschaft, die sich von jener Laune, von jenen individualistischen Faktoren schon ganz frei gemacht hat, treten in umfassender, systematischer Weise subjektive Zutaten

in die Wirkung. Auf sie besinnt sich Kant. Aber nicht zwecks Beseitigung, was die Empiristen und Positivisten in einseitiger Verfolgung des Baconschen Programms gewollt und auch immer entschiedener getan hatten, vielmehr um auf diese prinzipiellen subjektiven Zutaten, auf den „intellectus ipse“ (Leibniz), die objektive Gültigkeit unserer Erkenntnisse neu aufzubauen bzw. die durch sie bedingte Objektivität und Gegenständlichkeit in ihrer bisher gänzlich mißverstandenen inneren Struktur aufzudecken und sie dadurch in ganz neuer Weise als eine ganz neue Objektivität vor der Humeschen Zersetzung zu retten.

Aber im Sinne der Gesamtart der Neuzeit und insbesondere wieder im Sinne Kants müssen wir gleich noch ein bedeutsames Stück im angeschnittenen Gedankengange weitergehen. Nicht nur das wissenschaftliche Denken und Arbeiten mit seinem Wahrheitsgehalt gehört hierher: die spezifischen Kulturleistungen im weitesten Sinne sind hier aufzurufen. Der Mensch — und ich meine jetzt besonders den Menschen im Großen, den Menschen als ein großes zusammenhängendes, geschichtliches Phänomen — entwickelt ein Familienleben, ein Gesellschafts- und Staatsleben mit allen seinen eigentümlichen inneren Gesetzen und bindenden — nicht naturgesetzlich, sondern normgesetzlich bindenden — Lebensnotwendigkeiten, eine Sitte und Recht, eine Kunst und Wissenschaft, eine Moral und Religion, Kulturgüter, innerhalb deren also die Wissenschaft selbst nur eine Sphäre der Sachlichkeit und Objektivität darstellt. Diese Kulturgüter alle, d. h. die in ihnen in charakteristischer

Weise ausgeprägten Objektwelten sind seine, des Menschen, spezifische Leistungen, ein Widerspiegeln und Hinausstrahlen der Potenzen seines Subjekts, — eines allgemeingültigen und notwendigen Subjekts.

Um Mißverständnissen gegenüber meiner eigenen Beleuchtung des erkenntnistheoretischen Problems in der Entwicklung und insbesondere bei Kant zu begegnen, will ich gleich einmal eine erst an späterer Stelle zu voller Wirkung kommende kritische Bemerkung einfließen lassen. Es ist ja, wie ich übrigens schon durch manche Bemerkung meiner obigen Darstellung angedeutet habe, das nicht zu leugnen, was die gegenwärtige Erkenntnistheorie immer besser einsehen lernt, daß nämlich diese Lehre vom allgemeingültigen und notwendigen Subjekt gerade das erkenntnistheoretisch Epochemachende Kants nicht in reiner Gestalt faßt, es zum mindesten mit erkenntnistheoretisch minder würdigen Dingen verquickt. Das Epochemachende in reinster Form ist — wie wir noch sehen werden — die transzendentallogische Lehre von der Objektivität, wonach der objektive Charakter des Objekts, das Gegenständliche am Gegenstand ein Ausdruck der Wahrheit unseres Erkennens ist und sich darum — sofern der Abbildcharakter der Erkenntnis und ihrer Wahrheit und manches damit Zusammenhängende überwunden ist — als die Manifestation eines logischen und nicht eines davon unabhängigen ontologischen Verhältnisses darstellt. Wenn nun diese neue Einsicht in die Gegenständlichkeit als einen Ausdruck der erkenntnistheore-

tischen transzendentallogischen Objektivität, und insofern die Einsicht in das Zusammenfallen von „Sein“ und Erkenntnisgültigkeit, zunächst eingebettet wurde in die Wendung zu jener allgemeingültigen und notwendigen Subjektivität, so ist das eben ein notwendiges historisches Stadium in der Herauentwicklung dieser neuen, spezifisch erkenntnistheoretischen aus der alten ontologischen Fassung des Objekts. Verfehlt aber wird der richtige Sachverhalt dadurch noch nicht, sondern eben nur in eine nicht adäquate Form gegossen, sofern ja genau genommen das „allgemeingültige und notwendige Subjekt“ schließlich nichts weiter ist oder wenigstens darauf hienzielt und hinarbeitet, nichts weiter zu sein als das Prinzip jener transzendentallogischen Objektivität. Wir dürfen aber um so weniger schon hier auf solche prinzipiellen Klarstellungen einer systematischen Erkenntnistheorie weiter eingehen, als wir es mit einer Einführung zu tun haben, die schon aus Gründen der Erleichterung des Verständnisses in markanter Weise den Weg aus den naiveren Problemstellungen und Lösungen heraus skizziert. Dabei werden wir ja unten bei der genaueren Darstellung Kants die Probleme wenigstens etwas weiter zu verfolgen haben.

#### § 4. Das Dilemma im Problem der Möglichkeit der Erkenntnis vor Kant.

Das Kantische Problem können wir einfach so formulieren: wie ist wirkliches Erkennen überhaupt möglich? Den ganzen Ernst und tiefen Sinn der Frage erkennen wir erst, wenn wir das Dilemma sehen, welches durch



die vorkantische Erkenntnistheorie geschaffen worden war. In dieser entwickelten sich zwei große erkenntnistheoretische Richtungen: der Empirismus und der Rationalismus. Dort Erkenntnis durch Erfahrung, hier Erkenntnis durch „reine Vernunft“. Beide Richtungen waren von einer Grundauffassung beherrscht: Erkenntnis = subjektives Abbild der Wirklichkeit, die jenseits meines Subjekts, unabhängig von meinem erkennenden Bewußtsein existiert. Also einerseits ist hier eine eigentümliche Kluft zwischen Subjekt und Objekt bzw. — was ihnen dasselbe schien — zwischen Denken und Sein vorausgesetzt; auf der einen Seite die Dinge, die Wirklichkeit, das Sein, auf der anderen Seite, hier, bei mir, das Erkennen. Genau genommen ist dann die Wirklichkeit doch zweimal vorhanden: dort das eigentlich Wirkliche, das Objekt, hier der Erkenntnisprozeß — im Subjekt, im Ich, in der Seele. Andererseits ist dann das Erkennen eben gleich Abbilden des jenseitigen Seins im Vorstellungs- und Denkprozeß. Diese Auffassung ist, wie gesagt, schließlich doch beiden Richtungen gemeinsam, und ihr Unterschied beginnt erst innerhalb dieser Grundkonzeption. Er beginnt nämlich erst bei der Frage nach dem Wege, auf dem dieses abbildende Erkennen zu gewinnen ist. Wie und wann habe ich eine solche wirkliche, Wahrheit enthaltende Erkenntnis, d. h. ein korrektes, ungetrübtes Abbild der Welt in meinem Vorstellungs- und Denkprozeß?

Der Rationalismus antwortete: die Erkenntnis ist dadurch möglich, daß das Subjekt die betreffenden Erkenntnisse (das sind für ihn besonders die denkenden

Funktionen) selbst aufbringt, aus sich schöpft und entwickelt; das Erkennen ist durch „reine Vernunft“ möglich oder durch „Erkenntnisse a priori“.

Die Begründung ist im allgemeinen großzügig. Das Grundmotiv ist die Wendung der Neuzeit zum Subjekt als einem Mikrokosmos. Für das Altertum und Mittelalter war das Subjekt im wesentlichen passiv gewesen, das Objekt alles, auch in der Erkenntnis, aber freilich ohne tiefe Kluft zwischen beiden. In der Neuzeit tut sich die Kluft zwischen Subjekt und Objekt in immer tieferer Weise auf, das Objekt rückt immer ferner. Dabei aber wird das Subjekt, wie schon gezeigt, immer reicher: vieles, was früher dem Objekt gehörte, ist dem Subjekt verfallen. Das nimmt schon in der Renaissance- und Reformationszeit die große Wendung: das Subjekt wird eine eigene kleine Welt, mit eigenen Instanzen, die allein für eine Wahrheit unseres Lebens, ja für eine Weltwahrheit garantieren; nirgends anders als hier brechen Weltinstanzen durch; nirgends anders als in der Selbstständigkeit, der Überzeugung des Innern, der Autonomie unseres Subjekts ist etwas vom göttlichen Grunde des Lebens zu finden; und ohne eigenen tiefsten Schaden dürfen wir darum die autonomen Instanzen unseres Inneren, nötigenfalls einer ganzen Welt voll Heteronomie gegenüber, nicht verleugnen. (In Hinsicht der religiösen Wahrheit: Luther, z. B. in der „Freiheit eines Christenmenschen“.) Es ist also im Subjekt — freilich in dem von aller Willkür freien, notwendigen Subjekt — eine umfassende objektive Welt gegenwärtig, ohne Vermittlung der Welt draußen mit ihren Autoritäten, die heteronom an mich

herankommen. — Erkenntnis ist ja überhaupt ein subjektiver Vorgang („subjektiv“ im Gegensatze zu jenem draußen, jenseits liegenden Sein), ohne Voraussetzung des Subjekts Unsinn. Wahrheit, — Wahrheitsergreifung, -überzeugung, Notwendigkeit, Stringenz: das alles sind doch Eigentümlichkeiten unseres Geistes, nicht der Dinge. Aber gerade die Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit sind doch unveräußerliche Merkmale echter Erkenntnisse!

Der Empirismus antwortete: das Erkennen ist nur dadurch möglich, daß das Subjekt die Erkenntnisse aus der Erfahrung, schließlich im Sinne äußerer und innerer (wie bei Locke, oder dann bloß äußerer, wie beim Sensualismus) Erfahrungseindrücke, schöpft und in sich zu größeren komplexen Anschauungs- und Denkgebilden verbindet; kurz: Erkennen ist nur durch Erfahrung möglich oder durch „Erkenntnisse a posteriori“.

An die Stelle der weltgeschichtlichen Wendung zum Subjekt, die der Rationalismus aufrufen und für sich geltend machen konnte, hatte der Empirismus nichts ähnlich Großes einzusetzen, sondern nur den guten Anfang der empirischen Wissenschaften oder zunächst eigentlich nur deren Programm. Deshalb entspricht die empiristische Lösung des Erkenntnisproblems zunächst auch nicht so dem weltgeschichtlichen Grundzug der Zeit. Dafür hat diese Richtung nüchterne Gesichtspunkte von großer Fruchtbarkeit wirksam einsetzen können, in denen gerade die Engländer, die Hauptvertreter dieser Richtung, eine große Begabung gezeigt und durch die sie einen im Ganzen unseres geistigen und zivilisatorischen Lebens

wichtigen, eigenartigen wissenschaftlichen Typus in die Neuzeit eingesetzt haben. Schade nur, daß gerade zwischen ihm und dem Zentralproblem der Erkenntnistheorie die allergeringste Wahlverwandtschaft besteht! Dominierend war dabei der psychologisch-genetische Gesichtspunkt des Vorstellungs- und Denkprozesses; und da ja das Erkennen in der gesamten Neuzeit vor Kant in beiden erkenntnistheoretischen Lagern doch schließlich irgendwie als ontologisches Verhältnis gefaßt wurde: als Abbild des unabhängig vom erkennenden Subjekt vorhandenen Seins in dem — ebenfalls seienden bzw. geschehenden! — Anschauungs- und Denkprozeß, so war es ja nur natürlich, wenn hier der psychogenetischen Fassung des Erkenntnisproblems Tor und Tür geöffnet wurde. Die Genesis der Vorstellungen und Begriffe, und zwar hier zunächst die Genesis im Einzelindividuum, die Individualpsychogenese, wird entscheidend für alle Seiten des erkenntnistheoretischen Problems, für die Objektivität der Erkenntnisse, für ihre Gültigkeit und ihren Wert. Das zentrale Problem aber, zu dem dieser genetische Gesichtspunkt führt, ist natürlich die Frage nach dem Ursprung. Hier wird alles durchsichtig: die Seele ist von Haus aus leer, und erst durch sinnliche Berührung mit den Dingen entwickeln sich Erkenntnisse in ihr. Nein mehr — denn diese letzte Formulierung würde Kant, der zum erstenmal diesen ganzen psychogenetischen Gesichtspunkt in der Erkenntnistheorie prinzipiell überwunden hat, doch zugeben können<sup>1</sup> —: nicht nur durch die Berührung mit

<sup>1</sup> Ich erinnere nur an den ersten Satz aus der Kritik der reinen Vernunft<sup>2</sup>: „Daß alle unsere Erkenntnis mit der Er-

den Dingen der Erfahrung, sondern aus den Erfahrungseindrücken entsteht in der Seele, ursprünglich einer *tabula rasa*, die Erkenntnis überhaupt erst<sup>1</sup> und setzt sich hier in psychologischer Weise zu höheren Gebilden zusammen. Wahrnehmungen, ja sinnliche Wahrnehmungen sind demnach nicht nur das Erste, sondern eben darum doch wohl auch der eigentliche Grundstock der Erkenntnis, und alles weitere sind psychologische Verknüpfungen. — Schließlich aber führt der Empirismus für seine Fassung und Lösung des Erkenntnisproblems und gerade für seine Verfolgung des Ursprungs der Erkenntnisse die fundamentale, an jede Erkenntnis zu stellende Forderung ins Feld: objektive Gültigkeit!

In der Tat: an diesem Punkte der objektiven Gültigkeit wurde die Sache für Kant heikel. Die Antwort des Rationalismus entsprach gewiß der dem tieferen Zuge der Neuzeit eigentümlichen Wendung zum Subjekt als einem Mikrokosmos, wonach man das Erkennen als ein spontanes Entwickeln der in unserem vernünftigen Selbst liegenden Erkenntniskräfte deutete; und gewiß war damit ein wesentlicher Faktor echter Erkenntnis gerettet: Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit. Aber das

---

fahrung anfangs, daran ist gar kein Zweifel; denn wodurch sollte das Erkenntnisvermögen sonst zur Ausübung erweckt werden, geschähe es nicht durch Gegenstände, die unsere Sinne rühren.“

<sup>1</sup> Wogegen Kant auf den in voriger Anmerkung zitierten Satz alsbald diesen folgen läßt: „Wenn aber gleich alle unsere Erkenntnis mit der Erfahrung anhebt, so entspringt sie darum doch nicht eben alle aus der Erfahrung.“



andere Moment der Erkenntnis: objektive Gültigkeit ging hier verloren.

Man braucht sich ja nur klar zu machen, daß gerade bei jener Grundauffassung der Erkenntnis als eines Abbildungsvorganges gegenüber einer selbständig dem Subjekt entgegenstehenden Wirklichkeit gerade der Rationalismus eigentümliche Voraussetzungen machen mußte. Er sagt: wir erkennen die Dinge durch reine Vernunft; d. h. wir müssen unsere apriorischen Denkgesetze ganz selbständig, ganz für sich entwickeln, konsequent durchführen, dann erkennen wir —: dann stimmt das mit der Wirklichkeit überein. Es ist klar, daß darin eine bestimmte These lag: unser apriorisches Denken ist den davon ganz unabhängigen Dingen angepaßt, oder umgekehrt: die Dinge sind unserem Denken angepaßt, so daß, wenn wir unser Denken nach seinen eigenen apriorischen Gesetzen umfassend entwickeln, eine Erkenntnis der Dinge eo ipso erreicht wird. Also jene auch den Empiristen eigentümliche Voraussetzung, daß zwei Reihen: Subjekt und Objekt, Denken und Sein (ja schließlich gefaßt als Seele und Körper) selbständig nebeneinander laufen (als zwei Substanzen), ist hier zu einer wirklichen aufeinander angepaßten Parallelität ausgedeutet.

Diese eigentümliche These hat man nun aber durch eine, wenn auch künstliche, so doch zum Teil sehr tiefe Spekulation zu begründen gesucht. Nämlich so. Das Erkennen wurzelt letzten Endes in Gott; aber auch die Dinge sind letztlich auf ihn zurückzuführen; von ihm und in ihm haben beide Reihen ihr Dasein, sie sind von dieser letzten, höchsten Realität getragen und umspannt.

Durch dieses höchste Prinzip ist so eine Anpassung beider Reihen, beider Substanzen, die nicht direkt aufeinander wirken können, ermöglicht. Gott ist das bindende Glied, in ihm sind sie letztlich eins. Dieser Gedanke geht durch den ganzen Rationalismus hindurch und ist am äußerlichsten bei den Okkasionalisten (Geulincx, 1625—69), am tiefsten bei Malebranche (1638—1715) und dann durch Spinoza (1632—77), und am markantesten durch Leibniz (1646—1716) ausgeführt worden.

Die Künstlichkeit der Lösung ist offenbar. Vor allem ist es gar keine erkenntnistheoretische Lösung, sondern eine metaphysische, die ja selbst erst erkenntnistheoretisch sanktioniert sein müßte.

Kant hatte ganz recht, wenn er, schon in dem berühmten Briefe an Marcus Herz vom 21. Februar 1772, in dem er sich auf das Grundproblem der Erkenntnistheorie besinnt, erwog: es gibt bei jener Auffassung der Erkenntnis (unter jenem Abbildschema) nur zwei Möglichkeiten, eine Übereinstimmung unserer Vorstellungs- und Denkprozesse mit einer außerhalb derselben liegenden Wirklichkeit verständlich zu machen. Entweder nämlich richtet sich der Gegenstand nach unserer Erkenntnis oder umgekehrt unsere Erkenntnis nach dem Gegenstande. Jenes meinte der Rationalismus. Das aber, sagt Kant mit Recht, wäre nur möglich, wenn unser Erkennen absolut schöpferisch wäre, die Gegenstände seines (Vorstellens und) Denkens durch sein (Vorstellen und) Denken selbst hervorbrächte. (Wie wir uns das etwa für den göttlichen Geist denken könnten.) Das aber ist für den Menschen eine sinnlose Fiktion; und deshalb ist die rationalistische Fassung unmöglich.

Denn sie macht eine wirkliche Erkenntnis, d. h. eine objektive Gültigkeit derselben, eine Erkenntnis der Dinge gerade unmöglich.

Deshalb eben hatte sich der Empirismus der anderen Möglichkeit zugewandt: die Erkenntnisse richten sich nach den Dingen, entspringen aus der Erfahrung, auf Grund von Affektionen des Subjekts durch die Dinge. Die echten Erkenntnisse sind Erkenntnisse a posteriori.

Zunächst scheint das zu gehen. Es scheint möglich, auf diese Weise eine Erkenntnis der Dinge, eine objektive Gültigkeit zu sichern. „Enthält die Vorstellung nur die Art, wie das Subjekt von dem Gegenstande affiziert wird, so ist's leicht einzusehen, wie er diesem als eine Wirkung seiner Ursache gemäß sey und wie diese Bestimmung unsres Gemüts etwas vorstellen d. i. einen Gegenstand haben könne. Die passive oder sinnliche Vorstellungen haben also eine begreifliche Beziehung auf Gegenstände [Kant sagt wohlweislich nur „Beziehung auf“, nicht „Abbild von“], und die Grundsätze, welche aus der Natur unsrer Seele entlehnt werden, haben eine begreifliche Gültigkeit vor alle Dinge in so fern sie Gegenstände der Sinne seyn sollen.“ (In jenem Brief an M. Herz.)

Zunächst schien in der Tat dieses wichtige Moment der objektiven Gültigkeit der Erkenntnisse auf empiristischer Basis gesichert. Doch bald zeigte sich, und auch dies brachte sich Kant zum Bewußtsein, daß auch in diesem Falle genau genommen keine Erkenntnis herauskommt. Zu dieser Einsicht hat die konsequente Entwicklung des empiristischen Programms im eigenen Lager geführt: die „Conformität unserer Erkenntnisse

mit den Objekten“ (Kant in jenem Brief) reduziert sich bei genauerem Zusehen, sobald man mit der empiristischen Ableitung Ernst macht, auf ein bloßes Zugleich, Neben- und Nacheinander von einzelnen sinnlichen Empfindungseindrücken, von Impressionen, wie sie Hume klar bezeichnet; und alles andere, alle weiteren vermeintlichen Erkenntnisse erweisen sich konsequenterweise als bloße subjektive Zutat.

Ich will das in Anknüpfung an den hier wesentlich in Betracht kommenden Hume mit ein paar Strichen andeuten. Wenn wir wirklich von den draußen liegenden Dingen nur so viel erkennen können, als sie sich uns, unserem Subjekt mitteilen, dann sind mir immer nur gegeben —: eben die einzelnen Impressionen in der Form von einzelnen Sinnesempfindungen und ihre bestimmte (räumliche und) zeitliche Ordnung. Der zeitlichen Ordnung gibt es zwei Möglichkeiten: sie treten gleichzeitig oder nacheinander auf, gleichzeitig bei allem sogenannten beharrlichen Sein, nacheinander bei allem Geschehen. (Wobei aber das beharrliche Sein und das eindeutige d. i. kausale Geschehen sich eben erst als hinterherkommende Resultate des psychischen Mechanismus darstellen!)

Gleichzeitig bei diesem Stück Kreide. Die das Ding ausmachenden Eigenschaften (Empfindungen) treten oft unter den annähernd gleichen Umständen (nicht immer!) in annähernd gleicher Zahl und Art zusammen auf. Dadurch verbinden sie sich im Subjekt assoziativ. Eine solche assoziative Verknüpfung äußert sich bekanntermaßen in der psychischen Notwendigkeit, jedesmal wenn

eine der assoziativ verbundenen Vorstellungen ins Bewußtsein tritt, auch die anderen vorzustellen, und wenn die erste durch einen äußeren Reiz wieder hervorgerufen war, führt das weiter zu dem psychischen Zwang, nun auch für die anderen die objektive Ursache anzunehmen, zu suchen und zu erwarten. Diese psychische Notwendigkeit und dieser psychische Zwang führen schließlich zu einer ganz falschen Interpretation des objektiven Tatbestandes: diesen assoziativen Zusammenhang, diese psychische Verbindung deuten wir auf das Objekt zurück, — als ob auch ihr ein Sinneseindruck, eine „Impression“ entsprochen hätte bzw. entspräche. Nur in diesem Fall könnte doch die assoziative Verbindung objektive Gültigkeit beanspruchen; denn objektive Gültigkeit kann ja für die empiristische Richtung nur den Impressionen zukommen! Eine Eigenart also unsres Vorstellungsmechanismus, eine Eigentümlichkeit, die erst in unserem Subjekt eintritt, also etwas, das erst in der Seele (!) zu den einzelnen Empfindungen, die ja allein Erfahrungseindrücke sind, hinzukommt, schreiben wir dem Objekt wieder zu. Wir meinen also z. B. und vor allem, auch in der objektiven Wirklichkeit bestände ein solch innerer Zusammenhang zwischen den einzelnen sinnlichen Eigenschaften bzw. zwischen den objektiven Ursachen dieser einzelnen Empfindungen. Das heißt: wir meinen, diese sinnlichen Eigenschaften seien Eigenschaften eines einheitlichen Dinges, sie würden von einem Träger, einer Substanz umfaßt und getragen, — als ob dieser Idee auch eine Impression entspräche, d. h. als ob wir auch das Ding, die Substanz ganz selbständig, für sich, unabhängig und



abgesehen von ihren Eigenschaften, erfahren hätten. Das ist zweifellos falsch.

Nacheinander treten die Empfindungen und Vorstellungen z. B. bei Blitz und Donner ein. Auch hier liegt nur ein *post hoc*, eine bloße Sukzession objektiv vor, und erst in unserem Subjekt wird daraus auf Grund von „Assoziation und Gewohnheit“, wie Hume sich ausdrückt, ein *propter hoc*, ein innerer Zusammenhang des Wirkens und Bewirkteins.

Solche vermeintlichen Erkenntnisse, wie die Idee der Substanz oder des kausalen Zusammenhanges, erweisen sich demnach für diesen empiristisch-aufklärerischen Betrachtungszusammenhang als lediglich subjektive Zustände unsrer Vorstellungs- und Denktätigkeit, sie sind psychologische Prozesse ohne objektive Bedeutung. Die Sinnesindrücke gehen assoziative Verbindungen ein, setzen sich in diesen assoziativ verbundenen Formen im Subjekt fest, so fest, daß wir sie dann objektiv deuten, auch diesen Verknüpfungen Sinnesindrücke unterlegen, während ihnen gar keine entsprechen. Denn gerade bei vorliegender empiristischer Auffassung kann doch nur so weit von einer objektiven Gültigkeit der vermeintlichen Erkenntnisse geredet werden, als ihnen wirklich Sinnesindrücke entsprechen. Deshalb sagte Kant in dem Brief an M. Herz von 1772 mit Recht: „Enthält die Vorstellung nur die Art, wie das Subjekt von dem Gegenstande affiziert wird, so ist's leicht einzusehen, wie er diesem als eine Wirkung seiner Ursache gemäß sey.“ Wenn dann aber die Vorstellung nicht nur die Art enthält, wie das Subjekt vom Gegenstande affiziert wird, sondern viel mehr, so

kann sie, soweit sie eben mehr enthält, keine objektive Gültigkeit mehr beanspruchen. Denn das Mehr ist dann eine subjektive Zutat, die für die objektive Wirklichkeit keinerlei Erkenntnisbedeutung, keinen Erkenntniswert besitzt.

Diese zerstörende Konsequenz ist in Humes Skeptizismus in scharfer Weise gezogen worden. Und Kant hat sich der inneren Notwendigkeit dieser Konsequenz ergeben und sie mannigfach gepriesen. Aber dadurch geriet eben das Problem der Möglichkeit der Erkenntnis in ein wirkliches Dilemma. In Hume hob sich die empiristische Lösung des Erkenntnisproblems selbst auf. Die Erkenntnis reduziert sich hier auf bloße Simultaneität und Sukzession von einzelnen Empfindungen. Notwendige Zusammenhänge, überhaupt alle verbindenden, vergleichenden Funktionen sind subjektive Zusätze, die sich rein psychologisch, als bloße psychische Verschmelzungen, Verkürzungen, ökonomische Aufstapelungen verstehen lassen. Darum haben wir in den Verknüpfungsfunktionen immer nur Zustände unseres Subjekts, nicht Gegenstände erfaßt. — Kant sieht sofort ein: damit würde in der Tat die Erkenntnis ganz einstürzen, ja noch mehr als für Hume;<sup>1</sup> denn das Erkennen steckt ja gerade in jenen Verknüpfungsfunktionen!

Fixieren wir das so entstandene Dilemma:

---

<sup>1</sup> Z. B. auch die Mathematik. Daß das Hume nicht gesehen hat, hängt mit seiner immanent-analytischen Fassung der mathematischen Erkenntnis zusammen. Wir kommen unten beim Begriff der synthetischen Vernunft darauf zu sprechen.

Erstes Moment echter Erkenntnis: Stringenz („Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit“).

- a) Rationalismus: Erkenntnis aus reiner Vernunft oder Erkenntnis a priori gibt Stringenz.
- b) Empirismus versagt: Erfahrungseindrücke geben keine Stringenz.

Zweites Moment echter Erkenntnis: Objektive Gültigkeit (Gegenständlicher Charakter).

- a) Rationalismus versagt: nur Zufall oder künstliche metaphysische Hypothesen schaffen Übereinstimmung zwischen der Erkenntnis und der davon unabhängigen objektiven Wirklichkeit.
- b) Empirismus

α) glaubt Lösung geben zu können: Erkenntnis aus Erfahrung sive Erkenntnis a posteriori, durch Affektion, gibt objektive Gültigkeit. Freilich genau genommen nur die Deutung von der lediglich subjektiven Empfindung auf ihre objektive Ursache. (Bacon.)

β) versagt bei konsequenter Durchführung: die wesentlichsten charakteristischen verknüpfenden Funktionen, um deren objektive Gültigkeit es sich beim Problem der Erkenntnis gerade handelt, erweisen sich gerade nicht als Erfahrungseindrücke, sondern sind ihnen gegenüber subjektive Zutat. Deshalb artet der Empirismus zum Skeptizismus aus. (Locke-Hume.)

Das Wichtige ist also: Kant erkennt, daß zu wirklicher Erkenntnis einerseits strenge Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit und andererseits sachliche Bedeutung,

objektive Gültigkeit gehören, wir können für letztere auch sagen: gegenständliche Bedeutung. Fehlt eines dieser beiden wissenschaftlichen Momente, so ist — gerade bei der bisherigen Grundfassung der Erkenntnis — eigentliche Erkenntnis unmöglich. Nun zeigt sich in unserer Tafel: in beiden Richtungen, sowohl beim Rationalismus als beim Empirismus, fällt je ein Moment unter den Tisch. Deshalb sind beide Richtungen ungenügend, ja falsch; und es muß prinzipiell neu gefragt werden: wie ist wissenschaftliche d. h. wirkliche Erkenntnis überhaupt möglich?

### § 5. Kants Überwindung des Dilemma durch prinzipielle Neufassung des Problems.

Ist die Frage: wie ist echte Erkenntnis überhaupt möglich? durch das bisher Entwickelte nicht abgetan? Wenn jene beiden Momente zusammen eine wirkliche Erkenntnis erst möglich machen und auf keinem der beiden Wege jene beiden Vorbedingungen echter Erkenntnis sich erfüllen lassen, ist dann nicht die definitive Skepsis am Platz?

Innerhalb der bisherigen Grundauffassung des Erkennens ganz gewiß. Da hat Hume definitiv recht. Aber vielleicht ist die Grundauffassung falsch! In dieser Problemstellung wurzelt das Neue der Kantischen Leistung.

Kant nennt alle Philosophen vor ihm Dogmatiker: sie hätten die Möglichkeit des Erkennens schon vorausgesetzt und nicht prinzipiell vorurteilslos untersucht. Ganz richtig ist das nicht, aber das Eine stimmt: die vorkantischen Erkenntnistheoretiker hatten sämtlich jene Voraussetzung gemacht, unser Erkennen bestehe darin,

daß die unabhängig vom Subjekt bestehenden Dinge im Anschauungs- und Denkprozeß abgebildet würden. Alle ihre erkenntnistheoretischen Fragstellungen und Entscheidungen, ihr Entweder—Oder waren immer schon Ausfluß der Ansicht: hier unser Ich mit seinen Vorstellungs- und Denkprozessen, und dort, jenseits, unabhängig vom erkennenden Subjekt die Welt, und Wahrheit Übereinstimmung beider, ein Abbilden der selbständigen Wirklichkeit durch die Vorstellungen und Begriffe. Die Frage war nur noch: auf welche Weise gewinne ich diese abbildende Erkenntnis; und alle vorkantischen Erkenntnistheoretiker suchten auf diese Frage eine immer bessere Antwort zu geben. Kants große Leistung ist der Sturz dieses naiv-realistischen Erkenntnisschemas.

Formulieren wir's so. Das große Problem, das ihm 1772 in seiner prinzipiellsten Form aufging, war dieses: wie ist subjektiv, mit subjektiven Mitteln eine objektive Welt und damit Wahrheit zu erfassen möglich? Er antwortet: natürlich nur, wenn das alte Vorurteil prinzipiell aufgehoben wird, als ob „objektiv“, „objektiv gültig“ etwas zu tun hätte mit einem jenseits meiner subjektiven Sphäre liegenden Sein; vielmehr muß objektiv mit subjektiv im weiteren Sinne zusammenfallen.<sup>1</sup> Das Sein kann nicht in mich von jenseits herüberspazieren. Vom Standpunkte der jenseitigen Wirklichkeit bekommt aller

---

<sup>1</sup> Ich weiß sehr wohl, ich drücke das Neue der Kantischen Fassung auch so noch zu ontologisch aus. Das ist aber, von oben schon betonten Einführungsrücksichten abgesehen, schon deshalb berechtigt, als es Kant sozusagen gerade empirisch-historisch gerecht wird. Vgl. oben S. 35f.



Erkenntnisinhalt den Charakter des Subjektiven. Es kann sich in der Erkenntnis gar nicht darum handeln, eine solche praeter nos vorhandene, unabhängig von unseren Vorstellungen existierende Welt abzubilden. „Diese von Kant überwundene Meinung ist die Vorstellung, als sei die menschliche Wissenschaft bestimmt, und als habe sie darin ihr Regulativ, eine unabhängig von ihr bestehende Welt abzubilden.“ (Windelband, Präludien<sup>3</sup>, S. 147.) Es könnte gar keine Wahrheit geben, wenn sie bestehen sollte in der Übereinstimmung des subjektiven Erkenntnisvorganges mit einem jenseitigen Sein, einer Welt der Dinge an sich.

Der erkenntnistheoretische Ausgang Kants ist also ein kritischer Subjektivismus, wenn man sich so ausdrücken will. Das, was man objektive Gültigkeit nennt, d. h. die mit Recht verlangte Beziehung auf ein Objekt hat gar nichts mehr zu tun mit der bisherigen transzendenten Beziehung auf eine unabhängig von meinen Vorstellungen bestehende Welt von absoluten Dingen. Ich kann auch so sagen: das Objekt, auf das sich meine vorstellende und denkende Erkenntnis bezieht, existiert gar nicht unabhängig von meinem erkennenden Subjekt, liegt gar nicht absolut praeter nos, fällt gar nicht aus meinem subjektiven Kreis, aus meiner Subjektsphäre wirklich heraus. Die Welt, auf die sich meine Erkenntnis bezieht, bleibt doch Bewußtseinsinhalt. „Alle möglichen Erscheinungen gehören als Vorstellungen zu dem ganzen möglichen Selbstbewußtsein.“ (Kant.) Kein Objekt ohne Subjekt! Es ist, kurz gesagt, die These von der Immanenz aller Objekte meiner Erkenntnis!

Könnte man da nicht fragen: ist nicht bei diesem kritisch-subjektiven Ausgang die objektive Beziehung und Gültigkeit der Erkenntnis unmöglich gemacht und damit Wahrheit doch überhaupt eingestürzt? Gewiß bedeutet Kant die konsequenteste Wendung zum Subjekt. Aber damit hat Kant das erkenntnistheoretische Problem, ja jenes Dilemma nicht beseitigt, sondern einfach übersprungen. Er läßt einfach das Objekt definitiv im Stich und rekurriert gänzlich auf das Subjekt. Damit geht doch die von jeder Erkenntnis verlangte Beziehung aufs Objekt verloren. Die Beziehung auf das Objekt aber, die objektive Gültigkeit, die gegenständliche Bedeutung unserer Erkenntnis ist doch so wichtig, daß ohne diese Beziehung eine vermeintliche Erkenntnis tatsächlich hinfällig wird. Deshalb hatten sich ja eben die Empiristen mit Recht an dieser objektiven Gültigkeit so abgemüht. Hatten sie dabei die Möglichkeit der Erkenntnis doch gerade nicht halten können, so verzichtet Kant von vornherein und sagt: ich versuche es gar nicht erst. Stürzt damit nicht das Wesentliche der Erkenntnis ein? — Mag z. B. der Baum eine Wirklichkeit unabhängig von meinem anschauenden und denkenden Subjekt haben oder nicht: ich schreibe meinem Anschauen und Denken doch eine objektive Realität zu und scheide es dadurch von bloß subjektiven Zuständen meines Subjekts!

Nun ja, Kant hat dieses schwere Problem in seinem ganzen Ernst erkannt. Von seinem subjektiven Ausgangspunkt her und unter definitiver Anerkennung des kritischen Subjektivismus eine — wenn auch freilich ganz neue — Objektivität zu gewinnen, das ist gerade seine

mit aller Energie aufgegriffene Aufgabe, die Aufgabe seiner Transzendentalphilosophie. Schon durch den neuen, eigenartigen Terminus hat er diesen neuen Weg, der Erkenntnis den Gegenstand zu sichern, diese neue Methode der Objektivitätsbegründung von den bisherigen scharf abgehoben.

Diese neue Objektivität zu gewinnen ist eben deshalb so schwer, weil sie nicht aus der subjektiven Sphäre herausfällt, weil die neue Objektivität, die neue Beziehung aufs Objekt jetzt innerhalb unseres subjektiven Kreises gewonnen werden muß. Das ist natürlich eine außerordentlich schwere und ernste Aufgabe. Denn wenn es nicht völlig gelingen sollte, innerhalb unseres subjektiven, immanenten Kreises eine neue Objektivität zu konstituieren, sozusagen einen objektiven Fonds herauszuheben, dann würden wir aus einem krassen, sophistischen Subjektivismus nicht herauskommen und Erkenntnis würde definitiv unmöglich.

Eine solche neue Objektivität zu gewinnen scheint Kant möglich. Das ist wirklich ein ganz neuer Gesichtspunkt, der die gesamte vorkantische erkenntnistheoretische Problemstellung nicht nur aufhebt, sondern positiv, durch neuen fruchtbarsten Aufbau überwindet. So kann, trotz der Anerkennung der Humeschen Konsequenzen, eine Wahrheit gesichert werden. Und zwar sowohl in Hinsicht der Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit wie in Hinsicht der objektiven Gültigkeit.

Das ist leicht einzusehen. Nehmen wir einmal, schon vor der besonderen Beweisführung, diese Möglichkeit einer ganz neuen Lösung des Erkenntnisproblems als gesichert

hin und würdigen nun, wo wir schon erleichtert aufatmen, den Rationalismus und Empirismus noch eines Rückblicks. Da scheint der Rationalismus doch wieder in unserer Achtung zu steigen. Der Rationalismus rettet die Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit (denn was mit der geistigen Organisation unseres Erkennens solidarisch verknüpft, was a priori und autonom ist, das kann nicht anders vorgestellt und gedacht werden, das besitzt den Charakter der Notwendigkeit<sup>1</sup>), während der Empirismus, der sich dem anderen integrierenden Faktor der Erkenntnis (der objektiven Gültigkeit) zugewandt hatte, nicht einmal für diesen etwas Ersprießliches leistete; und außerdem entsprach die rationalistische Einkehr im Subjekt dem tiefen Zuge der Neuzeit. Von dieser Einsicht (Anerkennung des Rationalismus im Punkte der Stringenz der Erkenntnis) ist Kant definitiv beherrscht, und so hat sie seine epochemachende positive Wendung dahin bestimmt: Erkenntnisse müssen allgemeingültig und notwendig sein, und — dies ist seine als selbstverständlich hingestellte These — solche allgemeingültigen und notwendigen Erkenntnisse stammen nur aus der Vernunft, können nicht aus der Erfahrung entspringen, da diese nur komparative Allgemeinheit gibt. Darum kann es sich überhaupt nur um Erkenntnisse a priori handeln. Dieser Punkt steht ihm fest, und das Epochemachende der Kantischen transzendentalen Beweisführung liegt deshalb in der Begründung der **objektiven Gültigkeit apriorischer Erkenntnisse**.

---

<sup>1</sup> Freilich ist für die kritische Fassung die Notwendigkeit im Sinne einer bestimmten Organisation zum mindesten ungenügend.

Schon daraus ist ersichtlich, daß „transzendental“ und „a priori“ sich keineswegs einfach decken. Ich will, ohne die einzelnen Stellen der Kritik, in denen Kant das Wort transzendental gelegentlich definiert, vorzuführen, hier zunächst diese zusammenfassende Klarstellung geben: Transzendental ist nicht die apriorische Erkenntnis als solche, sondern vor allem die Einsicht bzw. die diese Einsicht gebende Beweisführung, daß und wie apriorische Erkenntnisse — obwohl sie, im Gegensatz zu jener alten Objektivität, subjektiv sind — doch objektive Gültigkeit besitzen.

## B. Der neue Wahrheitsbegriff. Die Transzendentalphilosophie.

### § 6. Das kritische Problem der Objektivität.

#### Allgemeines.

Kant hatte ganz recht, wenn er in der Frage: worin besteht eigentlich die objektive Gültigkeit? das kritische Problem an seinem innersten Nerv gefaßt zu haben glaubte. „Ich frug mich nämlich selbst: auf welchem Grunde beruhet die Beziehung desjenigen, was man in uns Vorstellung nennt, auf den Gegenstand?“ (Brief an M. Herz vom 21. Februar 1772.) In der Tat, was nenne ich denn eigentlich objektiv? Antworten wir zunächst: objektiv ist das, was nicht ein bloßer Zustand meines Subjekts ist, sondern für jeden, für jedes Subjekt gilt und darum von meiner Zufälligkeit und meiner bloßen Zuständlichkeit unabhängig ist. Was nicht ein bloßer



Zustand meines Subjekts ist, sondern für jeden anderen gleicherweise mit Notwendigkeit gilt, das eben hat damit — nicht bloß zuständliche, sondern — gegenständliche Bedeutung. Also: soll sich innerhalb der subjektiven Sphäre, von der kritischen Subjektivität aus, eine wirkliche Erkenntnis gewinnen und halten lassen, so muß es möglich sein, solche bloß zufälligen, subjektiven Zustände präzise zu scheiden von den Beständen, die demgegenüber jenen Charakter der Objektivität besitzen, trotzdem sie ebenfalls dem subjektiven Kreis — im Gegensatze zu jenem alten transzendenten, vom Vorstellen und Denken abzubildenden Sein — angehören.

Die apriorischen Funktionen machen den innersten Kern dieser objektiven Struktur aus, sie sind die Gesetze der Objektivität. Sie bringen gewissermaßen eine feste Struktur in die subjektive Welt der Erfahrung hinein und machen so das Gegenständliche an den Dingen aus.

Die gewünschte Scheidung gewinnt also Kant an der Hand der zwei Arten von Vorstellungs- und Denkfunktionen: der apriorischen und der aposteriorischen. Diese Funktionen erhalten dadurch sofort ein ganz anderes Gesicht als alle vorkantischen Apriori und Aposteriori.

Die Kantische Erkenntnistheorie geht also vom subjektiven Kreis aus, und ihre erste Aufgabe besteht in einer kritischen Sichtung der Bewußtseinswelt. In diesem Sinne hatten wir es zu verstehen, daß Kant von dem Inhalte der kritischen Subjektivität ausgehen und daß die erste erkenntnistheoretische Aufgabe darin bestehen sollte, den Vorstellungs- und Denkgehalt auf einen immanenten

Wertunterschied hin zu durchsuchen. Dieser immanente Wertunterschied ist eben der von a priori und a posteriori. Ein durchaus immanenter Wert, der mit der bisherigen Betrachtung: Ausdeutung zu innen und außen, hier und dort im Sinne jenes Abbildschemas, so gut wie nichts gemein hat. Kant wehrt sich in der Tat energisch gegen zwei Vermischungen: einerseits trennt er von der Erkenntnistheorie scharf die Metaphysik ab, die ja insbesondere in der rationalistischen Erkenntnistheorie mit den erkenntnistheoretischen Untersuchungen verquickt war, und andererseits will er von der Erkenntnistheorie scharf die Psychologie getrennt wissen, die besonders in der empiristischen Entwicklungsreihe die Erkenntnistheorie durchzogen, ja wesentlich bestimmt hatte. Bei Locke und Hume war die Erkenntnistheorie abhängig von Psychogenese und so der Wert der Erkenntnis abhängig von ihrer Entstehung — im Individualbewußtsein (wobei auf beide Teile dieses Kompositums ein besonderer Nachdruck gelegt sein sollte); und die Auffassung der Entstehung hing notwendigerweise auch noch indirekt mit der alten metaphysischen Abbildtheorie zusammen. Die Entstehungsfrage — übrigens ebenso im Sinne des Angeborensseins wie des Erworbenenseins — kann jetzt für Kant das Wesentliche des erkenntnistheoretischen Problems nicht mehr entscheiden.

Der Unterschied ist, wie gesagt, ein immanenter: das a priori bedeutet ein ursprüngliches Vorhandensein, ein „immer schon zum Grunde liegen“. Allerdings erkennt man es bei der Analyse unserer Bewußtseinswelt zunächst als eine vorhandene ursprüngliche Tatsache oder

Tathandlung. Trotzdem handelt es sich hier nicht um eine eigentlich psychologische Betrachtung, schon deshalb nicht, weil diese Konstatierung nur eine die eigentliche transzendente Betrachtung einleitende Arbeit ist. Denn nun erst, nach dieser Fixierung der apriorischen Tatsache als eines subjektiven Urphänomens, beginnt die eigentliche kritische Untersuchung. Die Analysis des Bewußtseinsgehaltes, die Prüfung des immanenten Wertunterschiedes der Vorstellungen führt zur Scheidung in apriorische und aposteriorische Bestände. Aber das Resultat dieser Scheidung ist nicht Selbstzweck und nicht Basis der kritischen Beweisführung, sondern ihr Objekt. Es soll für die eine Klasse: die apriorischen Gesetze, die objektive Gültigkeit erwiesen werden. Darum hat die Sichtung eben den Zweck, nur die eine Schicht von subjektiven Potenzen, diejenigen, die sich durch den eigentümlichen Wert auszeichnen: die apriorischen, herauszuheben. Diese sind das Objekt der kritischen, transzendentalen Untersuchung.

Diese transzendente Untersuchung im weiteren Sinne verläuft dann also in zwei Stadien:

a) Zuerst muß den so gewonnenen vermeintlichen apriorischen Funktionen der selbständige Wert auch wirklich nachgewiesen werden; es ist zu zeigen, daß sie mit Recht mit „a priori“ ausgezeichnet werden können. Das tut die sogenannte metaphysische Erörterung oder Deduktion. Sie liefert den Beweis der subjektiven Apriorität. Und diejenige Potenz, dasjenige Apriori, die bzw. das durch diese metaphysische Erörterung als subjektives Apriori gesichert ist, nennen wir deshalb am

besten metaphysisches Apriori. Diese metaphysische Erörterung zeigt: die betreffende Potenz ist schlechthin ursprünglich, ein spezifischer, intellektueller Faktor, der nicht aus anderen Elementen (vor allem: nicht aus Empfindungen!) abgeleitet werden kann. Der gute Sinn von „metaphysisch“ in „metaphysischer Erörterung“ und „metaphysischem a priori“ ist also — nicht der alte, sondern — der: schlechthin ursprünglich, einer genetischen Ableitung spottend. (Raum und Zeit, die Kant als solche apriorischen Gesetze erweist, sollten ja nach Ansicht der Empiristen aus Empfindungen abzuleiten, und Kausalität eine aus Gewohnheit und Assoziation, scilic. von Empfindungen, entstandene *idea composita* sein.)

b) Sodann der Beweis der objektiven Gültigkeit der apriorischen Potenz. Dies der eigentliche transzendente Beweis im engeren Sinne, das Zentrum der ganzen Transzendentalphilosophie. Hier erst liegt die eigentliche kritische Vertiefung des a priori, durch die es sich von allen vorkritischen Fassungen unterscheidet. Das Apriori bekommt nämlich einen eigentümlichen Geltungswert für den gesamten subjektiven, immanenten Kreis, einen Geltungswert, der mit „transzendental“ ausgezeichnet wird. Es wird ihm eine eigentümliche Herrscherstellung bewiesen: die anderen (aposteriorischen) Bewußtseinsinhalte müssen sich nach ihm richten, sich ihm fügen und unterwerfen.<sup>1</sup> Dasjenige metaphysische Apriori,

---

<sup>1</sup> Daß dieses Sichfügen und Unterwerfen nicht im Sinne naturwissenschaftlich-kausalen Wirkens, sondern als ein teleologisches Verhältnis der Geltung und des Wertes anzusehen ist, werden wir unten zu verfolgen haben.

welches nun noch diesen transzendentalen Wert bewiesen erhält, wollen wir deshalb Transzendental-Apriori nennen. Und es ist klar: erst als Transzendental-Apriori hat das Apriori seinen vollen erkenntniskritischen Sinn erhalten.<sup>1</sup>

In welcher Form dieser transzendente Beweis im engeren Sinne vor sich geht, werden wir nachher sehen. Soviel aber ist schon klar: soweit der Beweis gelungen ist, soweit erhält das betreffende Apriori (also das Transzendental-Apriori) für meinen Vorstellungskreis, für alles, was mir innere und äußere Erfahrung werden kann, für „alle mögliche Erfahrung“ (Kant) eine allgemeingültige und notwendige Bedeutung; und eben darin besteht dann also das, was Kant mit Beibehaltung des alten Terminus Objektivität, objektive Gültigkeit — oder auch den gegenständlichen Charakter unserer Vorstellungen — nennt. So daß also Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit einerseits und objektive Gültigkeit oder Beziehung unserer Vorstellungen auf den Gegenstand andererseits schließlich zusammenfallen bzw. zwei Seiten einer Sache sind?!

c) Zu den bisher erwogenen zwei charakteristischen Momenten echter Erkenntnis: einerseits Stringenz und andererseits Objektivität, kommt nun bei Kant noch ein wichtiges Drittes und kreuzt und verquickt sich mit den ersteren in eigentümlicher Weise: das Synthetische.

---

<sup>1</sup> Ich verweise hier auf die tiefste Charakteristik und idealste Rechtfertigung Kants durch Cohens Schrift: Kants Theorie der Erfahrung.<sup>2</sup> 1885.



Wenn es sich bei Kant zur Begründung echter Erkenntnis nur um apriorische Erkenntnisprinzipien handeln konnte, so müssen diese apriorischen Prinzipien auch noch synthetisch sein, um wirkliche Erkenntnis, wirklichen Erkenntnisfortschritt zu erzielen. Dies das epochemachende Grundmotiv seiner „transzendentalen Logik“ im Gegensatz zur formalen Logik. Denn diese ganze Idee von apriorisch-synthetischen Gesetzen als Inbegriff einer synthetischen Vernunft hatte man vorher noch gar nicht gefaßt. Für die Aufklärungsphilosophie ging die Vernunft in der analytischen Vernunft d. i. im formallogischen Denken auf. Nach der Erfahrungsseite, im Kantischen Sinne, hingewandt, können wir sagen: es gab nur sinnliches Material und ihre formallogische Verarbeitung. Alle vermeintlichen spezifisch verknüpfenden Funktionen sind entweder formallogisch verständlich (wie das analytische sive Erläuterungs-Urteil „alle Körper sind ausgedehnt“, in dem ja das Prädikat schon im Subjektbegriff mitgesetzt ist und ihm deshalb lediglich „nach der Regel der Identität“ (Kant) nochmals im besonderen zugeschrieben werden kann),<sup>1</sup> oder aber wo sie wirklich mehr besagen, wie im Begriffe des Dinges, der Substanz oder des kausalen Zusammenhanges, reduzieren sie sich — am bewußtesten und ausgesprochensten für Hume — auf bloße Vorstellungs-Assoziationen und sind im übrigen (aus solcher Assoziation und Gewohnheit erklärliche) Fiktionen; wie wir ja oben S. 45ff. gezeigt haben. Die spe-

---

<sup>1</sup> Und für den Rationalismus war schließlich — besonders markant bei Leibniz — das Vorstellen ein gehemmtes, unentwickeltes, unklares Denken.

zifisch denkenden Erkenntnisse sind dementsprechend für die Empiristen nichts als sublimiertere Vorstellungen, nämlich psychologisch-ökonomische Verkürzungen derselben, und können deshalb schlechterdings erkenntnistheoretisch nicht mehr besagen als die zugrunde liegenden elementaren Vorstellungsatsachen.

In ganz merkwürdiger Weise verband sich nämlich bei den Empiristen das formallogisch-rationalistische mit dem psychologisch-assoziativen Momente zur Entwicklung eines immanenten Wahrheitsbegriffes, der einerseits den Kantischen Philosophemen eigentümlich vorarbeitete und andererseits doch gerade den neuen fruchtbaren Punkt der Kantischen Erkenntnistheorie: die synthetische, transzendental-logische Vernunft, nicht erreichte. Wir wissen schon aus unserer obigen kurzen Betrachtung Lockes, daß bei ihm von Wahrheit im Sinne einer Übereinstimmung unserer Vorstellungen und Denkgebilde mit einer im bisherigen Sinne objektiven, jenseits unseres Subjekts liegenden Wirklichkeit nur noch wenig die Rede sein konnte, und müssen nur noch die Frage stellen: soweit von einer Wahrheit in diesem Sinne keine Rede mehr sein konnte, war insofern und soweit für ihn eine Wahrheit überhaupt aufgehoben? Daß das keineswegs der Fall war, muß ernstlich beachtet werden. Denn hier tritt zum erstenmal mit schärferem Bewußtsein der Gedanke einer immanenten Wahrheit ein, wo sich jene bisher gewünschte transzendente Wahrheit zu einem bedenklich großen Teil als unmöglich herausgestellt hat: Wahrheit ist da richtige Vorstellungsverbindung, Einsicht in die allgemeinen und notwendigen Verhältnisse un-

serer Vorstellungen. Zum erstenmal tritt hier die Einsicht auf: wir müssen und müßten diese Vorstellungswelt als einen Inbegriff von Vorstellungsverbindungen haben bzw. nach bestimmten Gesetzen vollziehen, selbst wenn sie mit einer objektiven Wirklichkeit von Dingen im alten Sinne nichts zu tun hätte und uns deren — abbildende — Erkenntnis nicht ermöglichte.<sup>1</sup> Dem Makrokosmos, könnte man sagen, tritt hier in neuer Wendung, unter der Ägide der empiristischen Erkenntnistheorie der Mikrokosmos gegenüber. Da dieser auch eine Welt bedeutet, in der allgemeine Beziehungen stattfinden, so gibt es doch immer eine Wahrheit, aber eben nur eine immanente. Wahrheit ist „die logische Einsicht in die Verhältnisse der Vorstellungen untereinander“. (Windelband.<sup>2</sup>) Hume bedeutet auch in diesem Punkte nur die beachtenswerte Konsequenz des Empirismus: Wahrheit, soweit sie überhaupt noch möglich, ist lediglich richtige Vorstellungsverknüpfung. Diese aber kann deshalb allgemeingültigen Charakter besitzen, weil wir es hier eben nur mit unseren Ideen (ideas) zu tun haben und in ihrer Konstruktion frei sind. Wir sind darum nicht mehr an den Gegenstand gebunden, und es liegt also von vornherein im Wesen dieser Begriffe, keine Abbilder objektiver Wirklichkeiten zu sein und keine objektive Gültigkeit für solche Wirklichkeiten zu beanspruchen. Wahrheit also

---

<sup>1</sup> Vgl. W. Windelband, Geschichte der neueren Philosophie I<sup>1</sup>, S. 250 ff., an den ich mich an dieser Stelle selbst mit den Ausdrücken angeschlossen habe, da er, wie überhaupt, so auch hier die erkenntnistheoretischen Verhältnisse in vorbildlicher Schärfe und Klarheit darstellt.

<sup>2</sup> A. a. O. S. 253.

ist richtige Ideenbeziehung, und in dieser Beziehung liegt für Hume zum allergrößten Teile keine Schwierigkeit.

Aber eben da liegt der Hase im Pfeffer: richtige Vorstellungsverbindung! Wie steht es mit den eine, wenn auch nur immanente, Wahrheit erst ausmachenden allgemeinen Gesetzen, die zwischen den Vorstellungen spielen? Ich sagte, schon bei Locke tauchte der Begriff der immanenten Wahrheit auf. Aber — und das kommt bei Hume zu voller Klarheit — diese immanenten Beziehungen sind lediglich analytischer Art: es handelt sich um eine bloße Analysis meines Vorstellungs- und Denkinhalts auf seine immanenten Verhältnisse hin, und die sie fixierenden Urteile sind darum lediglich analytisch. Und wenn wir nach der genaueren Fassung dieser analytischen Einsichten fragen, muß die Antwort einfach lauten: Probleme stecken da nicht weiter drin; vielmehr scheint unter dem psychologischen Bilde der Assoziation alles klar: in der Seele kommen die Vorstellungen unmittelbar zusammen, sie treffen sich hier, ohne jedes Pathos der Distanz, zu friedlichstem Vergleich und weisen unmittelbar ihre qualitativen und quantitativen Verhältnisse und Differenzen, ihre Gleichheiten, Ähnlichkeiten, Verschiedenheiten und Gegensätze auf. Denn sie kommen hier unmittelbar nebeneinander zu liegen und vergleichen sich selber, wie Kinder, die sich nebeneinander stellen, um ihre Größendifferenzen festzustellen, — was wäre da noch für ein neuer Maßstab zum Abmessen nötig! Die Vorstellungen bieten sich unmittelbar zum Vergleichen dar, — denn wenn dieses unmittelbare Vergleichen für Locke doch nur ein Stadium der immanenten Welt-

erkenntnis ausmacht, sofern es das elementare Material verwickelterer, durch logische Folgerungen hindurchgegangener Erkenntnisse darstellt, so ändert dieser Unterschied von Unmittelbarkeit und logischer Vermittelung an der erkenntnistheoretischen Grundfassung nichts. Die Vergleichungspunkte stecken darum für jene Empiristen letztlich so unvermittelt in und zwischen den im Subjekt zusammengekommenen Vorstellungen drin, daß ganz außerhalb ihres Gesichtskreises das Problem liegen blieb, ob nicht besondere, eigenartige, die zu vergleichenden Vorstellungen überragende und umspannende, kurz synthetische Verknüpfungsprinzipien zum Vergleichen der Vorstellungen und doch zugleich zum Auseinanderhalten im Vergleichen nötig seien!

Unter diesem Gesichtspunkte lassen sich für Hume die qualitativen und quantitativen Verhältnisse der Vorstellungen verstehen, sowohl ihre inhaltlichen Ähnlichkeiten und Differenzen wie ihre Verhältnisse in Raum und Zeit. In beiden Fällen handelt es sich nur um eine analytische Beobachtung einerseits der qualitativen und andererseits, in der Mathematik, der Quantitäts-Verhältnisse unserer Ideen. Die Mathematik eine Analysis unserer Vorstellungen auf ihre quantitativen Merkmale und Verhältnisse hin, die mathematischen Urteile deshalb analytisch!<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Ich will dabei auf die — durchaus berechtigte und wohl noch zu wenig erörterte — Doktorfrage nicht eingehen, ob Kant in der Fassung der Humeschen Theorie der mathematischen Erkenntnis ganz das Richtige getroffen hat, oder anders gefaßt: ob die mathematische Erkenntnis als eine Analysis unserer Ideen



Anders dagegen für Hume das kausale Verhältnis, das Verhältnis von Ursache und Wirkung: es ist nicht aus der Analysis der Vorstellungen zu begründen, denn diese zeigt immer nur ein post hoc, kein propter hoc, eine bloße Sukzession, kein Wirken und Bewirktsein; und ebensowenig ist es aus dem logischen Verhältnis von Grund und Folge zu verstehen, was z. B. Leibniz noch geglaubt hatte; denn aus dem Begriffe a folgt nie nach logischen Gesetzen ein ganz anderes b. Aus dem Begriff einer Ursache läßt sich nie logisch seine Wirkung herausholen.<sup>1</sup> „Er bewies unwidersprechlich, daß es der Vernunft gänzlich unmöglich sei, a priori und aus Begriffen eine solche Verbindung zu denken, denn diese enthält Notwendigkeit; es ist aber gar nicht abzusehen,

---

auf ihre quantitativen Verhältnisse hin sich deckt mit dem Kantischen Sinn der „analytischen Urteile“. Aber eben um diese Probleme zu vermeiden, habe ich den analytischen Charakter des Humeschen Erkennens so beleuchtet: soweit es sich um bloßes immanentes Erkennen, d. h. um eine bloße Ideenvergleichung handelt (und nur so weit ist notwendiges Erkennen für ihn möglich), so weit ist dieses vergleichende Erkennen so ausschließlich in der Natur der Ideen selber begründet, daß ihm der Gedanke einer neuen vergleichenden, synthetischen Funktion nicht aufgegangen ist. Und so weit hat Kant nicht nur mit seiner Beleuchtung des Kausalbegriffs Humes, sondern auch seiner mathematischen Erkenntnis recht.

<sup>1</sup> Wogegen das natürlich nichts besagt, was tatsächlich den Glauben an den analytischen Charakter des kausalen Verhältnisses immer mit beeinflußt hat, daß nämlich Ursache und Wirkung als schon vorausgesetzte Wechselbegriffe sich gegenseitig fordern.

wie darum, weil etwas ist, etwas anderes notwendigerweise auch sein müsse, und wie sich also der Begriff von einer solchen Verknüpfung a priori einführen lasse.“ (Kant, Prolegomena, Einleitung.) An diesem Punkte begann Hume die ganze empiristische Fassung des Problems zu durchbrechen, ohne aber — und das ist seine Schwäche — diese Durchbrechung auf die anderen Punkte zurückwirken zu lassen und — was wichtiger ist, aber damit zusammenhängt — ohne seinen empiristischen Standpunkt prinzipiell zu revidieren, geschweige aufzugeben. Hume läßt auf Grund seiner Einsichten das Kausalproblem einfach im Skeptizismus enden, ein Beweis dafür, daß er die Idee einer anderen als der empiristisch-positivistischen Begründung nicht erreicht hat. Bei aller dauernden Hochschätzung Humes, der das Problem zuerst aufgedeckt habe, war Kant „weit entfernt, ihm in Ansehung seiner Folgerungen Gehör zu geben“.

Wahrheit sollte richtige Vorstellungsverknüpfung sein. Die kritischen Probleme, die schon in der Idee einer richtigen Vorstellungsverknüpfung liegen, hat Hume nicht gefaßt. Wenn ein moderner Rechtsphilosoph eine „Lehre vom richtigen Recht“ schreibt, kann man schon von vornherein damit rechnen, daß der erkenntnistheoretische Geist des „richtigen Rechts“, d. i. der Kantische, transzendental-logische Geist nicht verfehlt wird. Die Lockesche und Humesche Lehre von der richtigen Vorstellungsverbindung aber ist zum kritischen Geiste des Problems noch nicht vorgedrungen: Assoziation und formallogische Prinzipien genügen bzw. sollen genügen, um die Vorstellungsverbindung richtig

zu machen. Also nicht nur, daß Locke und Hume den Gedanken der — Erkenntnis bietenden — Einsicht in die Vorstellungsverhältnisse nicht energisch und systematisch genug aufgenommen haben; ihre Hauptschwäche liegt vielmehr darin, daß die allgemeingültigen und notwendigen Beziehungen unserer Vorstellungen keine erkenntniskritische Vertiefung zu eigenartigen apriorischen Prinzipien fanden und darum der Positivismus Trumpf blieb. Daß aber der Positivismus weder in naturwissenschaftlicher noch in psychologischer Form fähig ist, dem erkenntnistheoretischen Probleme gerecht zu werden, das weiß jeder, an dem Kant nicht spurlos vorübergegangen ist. Und daß Humes positive Wendung zum immanenten Wahrheitsbegriff gerade an wichtigen Punkten, wie dem des kausalen Verhältnisses, den Geist definitiver skeptischer Resignation atmet, ist nur ein Beweis mehr dafür, daß er prinzipiell an der alten, unkritischen Wahrheit festgehalten hat. — Neben den logischen Prinzipien der Identität und des Widerspruchs soll die Assoziation genügen?! Gerade Kants Weisheit ist es gewesen, daß die bloße Assoziation und die logischen Operationen nicht genügen, eine allgemeingültige und notwendige, d. i. objektive Ordnung und Verknüpfung zu liefern, daß vielmehr die Apprehension und Assoziation selbst der Leitung besonderer kategorialer Regeln bedarf, wie wir unten in den Paragraphen 9 und 10 darlegen werden. Für uns heute ist das alles freilich bedeutend leichter einzusehen, als für die damaligen Denker, die im Einblick in die methodisch-begrifflichen Strukturen der verschiedenen Wissenschaften noch so außerordentlich

weit gegen uns zurück waren und darum viel mehr Veranlassung hatten, im Elemente der objektiven Erkenntnis ein gegebenes *Fatum* zu erblicken. Je mehr wir dagegen z. B. in der mathematischen Wissenschaft gelernt haben über die euklidische Geometrie hinauszublicken, und von da zurückblickend die euklidische als einen besonderen Fall der möglichen Geometrien anzusehen, der auf einem besonderen, genial einfachen, aber keineswegs selbstverständlichen, geschweige gegebenen, vielmehr postulierten und schon in den elementaren Definitionen dieser Wissenschaft gesetzten Prinzipie beruht, um so leichter mußte uns von vornherein die Überwindung der Naivetät werden, das Prinzip jener quantitativen Vorstellungsverhältnisse, den Raum, als eine solche im empiristischen Sinne gegebene Potenz aufzufassen.

Denn auf ein solches Gegebensein kam es bei Locke und Hume trotz feiner Fortschritte in der Aufdeckung hier entstehender Probleme doch immer hinaus; die Verhältnisse der Vorstellungen, auf die sich die Welt der Erkenntnisse reduzierte, z. B. die mathematischen Verhältnisse, sind letztlich gegeben. Das war der Hauptgrund, warum man keine spezifischen Verknüpfungsfunktionen und -gesetze nötig fand; und daran änderte auch, wie gesagt, wenig, daß schon Locke zwischen unmittelbarer und logisch vermittelter Feststellung jener immanenten Vorstellungsverhältnisse schied.

Und eben diese Gegebenheit überwindet Kant durch den Begriff der apriorisch-synthetischen Funktion und ihrer transzendentalen Bedeutung. Gleich sein erstes Raumargument in der Kritik der reinen Vernunft zeigt,

daß beispielsweise die räumlichen Verhältnisse der Vorstellungen schon die Raumanschauung als ursprüngliches Vergleichungsprinzip voraussetzen, daß „die Vorstellung des Raumes nicht aus den Verhältnissen der äußeren Erscheinung durch Erfahrung erborgt sein kann, sondern diese äußere Erfahrung selbst nur durch gedachte Vorstellung allererst möglich ist“.

Doch darauf kommen wir nachher gleich genauer zu sprechen. Jetzt aber scheint es mir zunächst am Platz, etwas weiter auszuholen. Denn Kant begann seine Besinnung auf die synthetische Vernunft schon in der vor-kritischen Periode mit aller wünschenswerten Gründlichkeit. Zunächst in jener negativen Weise, in der Hume das Problem des kausalen Zusammenhanges (und übrigens auch des Dinges, was Kant wohl nicht wußte, weil er offenbar nur den Enquiry, und nicht den Treatise Humes studiert hat) höchst scharfsinnig aufgegriffen hatte. Deshalb hat Kant immer auf ihn hingewiesen als den „berühmten“, „Geographen der menschlichen Vernunft“. „Ich gestehe frei: die Erinnerung des David Hume war eben dasjenige, was mir vor vielen Jahren zuerst den dogmatischen Schlummer unterbrach und meinen Untersuchungen im Felde der spekulativen Philosophie eine ganz andere Richtung gab.“ Nur daß Kant, wie er in jener Stelle der Prolegomena gleich hinzufügt, das von Hume nur an einem Punkt aufgegriffene Problem sich umfassender zum Bewußtsein brachte, schon damals „vor vielen Jahren“.

Als nämlich Kant „versuchte, den Begriff der negativen Größen in die Weltweisheit einzuführen“ — in jener



bedeutsamen Schrift von 1763 —, da überwand er in einem grandiosen Stück prinzipiell die ganze Aufklärung, die eben nur einen Gegensatz: den logischen, kontradiktorischen von Ja und Nein, a und non-a gekannt und nur mit ihm gearbeitet hatte. In den Gegensätzen und Konflikten, die durch das gesamte Leben der physischen und geistigen Wirklichkeit hindurchgehen, in der realen Entgegensetzung, der „Realopposition“ sive „-repugnantz“, wie sie in der Mathematik, im Physischen, im Psychologischen und im Sittlichen vorliegt, ist doch die entgegenstehende und entgegenwirkende, die hemmende, sogenannte negative Größe nicht die bloße Verneinung der positiven, sondern ebenso positiv, nur in entgegengesetzter Richtung wirkend und darum in der Wirkung sich und die andere Größe vernichtend, „ihre beiderseitigen Folgen“ ganz oder teilweise, je nachdem, aufhebend.  $a$  (sive  $+a$ ) und  $-a$  in der Mathematik stehen sich nicht gegenüber wie  $a$  und nicht- $a$  sive non- $a$ ; ebensowenig zwei in einem Körper zusammenkommende, ganz oder teilweise entgegengesetzte kinetische Kräfte, die ja doch je nach ihrer Größe und Richtung sich ganz oder teilweise aufheben und also den Körper zur Ruhe verurteilen oder in eine bestimmte dritte Bewegung zwingen; und Untugenden sind nicht bloß logische Negationen (Kant nennt sie auch „bloße Mängel um eines fehlenden Grundes willen“) der Tugenden, sondern wirkliche, auf positiven Instanzen beruhende Beraubungen (privatio, wie es beispielsweise schon die Confessio Augustana mit Betonung nannte und Kant in der gegenwärtigen Schrift hervorhebt).

Logisch und also überhaupt im Sinne der Aufklärung ist dann aber die reale Entgegensetzung gar nicht zu erklären! Es ist logisch unverständlich, „wie darum, weil etwas ist, etwas anderes aufgehoben werde“; und man sehe zu, „ob man etwas mehr sagen könne, als was ich davon sagte, nämlich lediglich, daß es nicht durch den Satz des Widerspruchs geschehe“. Gar nicht anders liegt es aber natürlich mit der positiven Setzung, wie sie das Kausalprinzip anerkennt: „Wie soll ich es verstehen, daß, weil etwas ist, etwas anderes sei?“ Kurz, wie ist es zu verstehen, daß, wenn etwas (a) ist, etwas ganz anderes, analytisch-logisch — sagen wir einfach: für die analytische Vernunft — daraus nicht Folgendes (b) notwendig „dadurch gesetzt oder aufgehoben wird?“

Kant sieht also hier schon, wenn auch freilich dabei direkt oder indirekt vom englischen Empirismus und Skeptizismus beeinflußt, doch selbständig und ganz prinzipiell ein, daß ein kausales Urteil, als Spezialfall umfassenderer Tatsachen genommen, nicht analytisch, sondern, wie er es dann eben nennt, synthetisch ist;<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> „Hume hatte es vielleicht in Gedanken, wiewohl er es niemals völlig entwickelte, daß wir in Urteilen von gewisser Art über unsern Begriff vom Gegenstande hinausgehen. Ich habe diese Art von Urteilen synthetisch genannt.“ (Kritik der reinen Vernunft, Methodenlehre.) — Mit dieser Scheidung zwischen logischem und realem Grund, bezüglich der Einsicht in die logische Unbegreiflichkeit und Unableitbarkeit des kausalen Geschehens überhaupt hängt z. B. auch (worauf E. König, Kant und die Naturwissenschaft, 1907, S. 22f. aufmerksam macht) zusammen, daß Kant die in Newtons Prinzipien zuerst noch zaghaft vertretene

und wenn er darum in dieser Schrift über die negativen Größen noch skeptisch wie Hume zunächst einfach die Unmöglichkeit feststellt, die realen Setzungen und Oppositionen durch das Verhältnis zur logischen Folge deutlich zu machen, so kündigt sich doch schon hier in den Worten: „Ich habe über die Natur unseres Erkenntnisses in Ansehung unserer Urteile von Gründen und Folgen nachgedacht, und ich werde das Resultat dieser Betrachtungen dereinst ausführlich darlegen. Aus demselben findet sich, daß . . . zuletzt alle unsere Erkenntnisse von dieser Beziehung [nämlich der „Beziehung eines Realgrundes auf etwas, das dadurch gesetzt oder auf-  
 aufgehoben wird“,] sich in einfachen und unauflöslichen Begriffen der Realgründe endigen . . .“ in diesen Worten, sage ich, kündigt sich schon eine über Humes Skeptizismus hinausragende positive Lösung dieses Rätsels an. Vor allem ist schon ersichtlich, daß er — gerade infolge des als ernst erkannten und selbständig aufgenommenen und erweiterten Humeschen Skeptizismus — den Begriff einer die aufklärerische formallogische, analytische Vernunft überragende spezifisch synthetische Vernunft bereits zu konzipieren beginnt. Und sie ist dann in der Tat die spezifische Leistung seiner kritischen Philosophie.

Wie Kant selbst außerordentlich oft betont hat,

---

und dann in seiner Schule energisch aufgenommene Fernwirkung gegen Leibnizianer, Kartesianer und Mathematiker, wie Euler und Huyghens, ohne jedes Bedenken annehmen konnte, weil für ihn das Gegenargument der logischen Unbegreiflichkeit hinfällig geworden ist, sofern diese nunmehr für alle realen Zusammenhänge, auch für die Nahwirkung gilt.

konnte er zu dieser Leistung nur dadurch kommen, daß er, wie er beispielsweise in den Prolegomena sagt, die „Ausführung des Humeschen Problems in seiner möglich größten Erweiterung (nämlich die Kritik der reinen Vernunft)“ gab. Und wir brauchen im Interesse möglicher Klarheit der Zusammenhänge nur gleich noch aus der Einleitung dieses kritischen Hauptwerkes selbst die Worte danebenzusetzen: „Die eigentliche Aufgabe der reinen Vernunft ist nun in der Frage enthalten: Wie sind synthetische Urteile a priori möglich?“ — um die positive und umfassend orientierte Wendung Kants vom partikularen Humeschen Problem zum Inbegriff einer synthetischen Vernunft voll zu würdigen. Hume faßte diese Aufgabe (nämlich die Lösung der Frage nach der Möglichkeit synthetischer Urteile a priori), wenn er ihr auch „unter allen Philosophen [vor Kant] noch am nächsten trat“, doch „bei weitem nicht bestimmt genug und in ihrer Allgemeinheit, sondern blieb bloß bei dem synthetischen Satze der Verknüpfung der Wirkung mit ihren Ursachen (principium causalitatis) stehen“. „Weil er sich seine Aufgabe nicht im ganzen vorstellte, sondern nur auf einen Teil derselben fiel, der, ohne das Ganze in Betracht zu ziehen, keine Auskunft geben kann“, darum „brachte er kein Licht in diese Art von Erkenntnis, aber er schlug doch einen Funken, bei welchem man wohl ein Licht hätte anzünden können, wenn er einen empfänglichen Zunder getroffen hätte, dessen Glimmen sorgfältig wäre unterhalten und vergrößert worden“. Kant dagegen faßte das Problem in seiner möglich größten Erweiterung. „Ich versuchte also zuerst, ob sich nicht

Humes Einwurf allgemein vorstellen ließe, und fand bald, daß der Begriff der Verknüpfung von Ursache und Wirkung bei weitem nicht der einzige sei, durch den der Verstand a priori sich Verknüpfungen der Dinge denkt.“ Zum Beispiel der Begriff des Seins: das Sein ist kein Merkmal im Begriff! — Damit ist von Kant in genialer Weise der Irrtum gefaßt, auf dem der ontologische Gottesbeweis fußte, der seit Anselm von Canterbury aus dem Begriff Gottes, aus seiner Definition seine Existenz folgern wollte. Der Begriff von 100 Talern erfährt in seinem Inhalt, in seinen Merkmalen keine Vermehrung und erleidet keine Einbuße, ob ich oder irgend jemand diese 100 Taler besitzt oder nicht. Das Sein, sagt Kant, ist eine Setzung des Begriffes, die über seinen Inhalt durchaus hinausgeht. Kurz: ein Existentialurteil ist kein analytisches, sondern ein synthetisches Urteil! Wie also ist ein solches synthetisches Urteil möglich? — Das ist die ernste Frage. Denn man braucht sich nur die Wichtigkeit der Existenzialurteile zu Gemüte zu führen, um die These zu würdigen: wenn die Theorie der Erkenntnis nicht definitiv im Skeptizismus enden soll, wenn irgendwie echte Erkenntnis möglich sein soll, so muß sie sich auf solche Verknüpfungsprinzipien a priori stützen, kurz, es muß eine synthetische Vernunft geben. Und da nun, wie wir einleitungsweise auch schon festgestellt haben und alsbald weiter zeigen werden, die apriorischen Prinzipien, um das Gewünschte wirklich zu leisten, sich zugleich als **transzendental-apriorische** Prinzipien erweisen lassen müssen, so muß es also transzendental-apriorische Prinzipien synthetischer



Art geben. Nur so läßt sich die Humesche Skepsis wirklich überwinden.

Den ganzen Ernst dieser Erwägung sah aber Hume noch nicht, der ging erst Kant auf; denn dieser erst sah ein, daß ohne günstige Lösung der Frage nach der Möglichkeit synthetischer Urteile a priori auch die Mathematik im Strudel des Humeschen Skeptizismus untergehen müßte! Auch die mathematischen Urteile sind synthetisch. Hier haben wir den elementarsten Punkt von Kants Erweiterung des Humeschen Problems. Und gerade hier sehen wir, wie recht Kant hatte, wenn er sagte, Hume sei dadurch nicht weiter gekommen, daß er sein eigenes kritisches Problem nicht umfassend und systematisch verfolgt habe. In der Tat: hätte Hume gesehen, daß auch die mathematische Wissenschaft mit in den Ruin seiner Skepsis gezogen wird, dann hätte er die Konsequenzen — gegenüber dieser sichersten aller Wissenschaften, die in der Neuzeit immer als Ideal und Vorbild philosophischer Stringenz hingestellt worden war — zu horrend gefunden, um nicht seine gesamte Grundfassung der Erkenntnis und ihrer Wahrheit und Objektivität einer grundsätzlichen Revision zu unterziehen. Freilich um das zu tun und aus der Revision etwas positiv Neues hervorgehen zu lassen, dazu gehörte eben die schöpferische Genialität Kants.

Die mathematischen Urteile sind synthetisch. Auch an diesem besonderen Problem, dem Problem des Raumes, hat er in einer kleinen vorkritischen Schrift „Von dem ersten Grunde des Unterschiedes der Gegenden im Raum“ von 1768 gearbeitet mit einem der Schrift von 1763 über die

negativen Größen eigentlich ganz analogen Resultat: es gibt räumliche Unterschiede — später gilt ihm das für die spezifisch räumlichen Unterschiede überhaupt —, die logisch unbegreiflich sind und auf den Raum als ein absolut ursprüngliches Prinzip zurückweisen.<sup>1</sup> Und wenn er auch diese Ursprünglichkeit hier noch im metaphysischen Sinne nimmt, so besagt das nichts gegen seinen berechtigten und auch hier erfolgreichen Kampf gegen den aufklärerischen Rationalismus und insbesondere gegen Humes Fassung der mathematischen Erkenntnisse. Denn Hume meinte ja gerade die mathematischen Urteile in immanent-analytischer Weise aus den räumlichen Verhältnissen der Vorstellungen verstehen zu können. Die Haupthese aber, die als Resultat aus dieser kleinen Schrift Kants mit aller wünschenswerten Deutlichkeit hervorgeht, besagt gerade: diejenigen eigentümlichen Unterschiede in räumlichen Gebilden (wie z. B. ganz gleiche, aber entgegengesetzt gewundene Schrauben oder etwa Schneckengehäuse, oder die rechte und linke Hand bzw. genauer die rechte Hand und ihr Spiegelbild), die uns eben nach Kant zwingen, zum Begriff eines ursprünglichen Raumprinzips fortzuschreiten, diese offenbaren

---

<sup>1</sup> Damit löst sich Kant in der Raumfrage von Leibniz los, mit dem er sich bisher wenigstens zum Teil eigentümlich berührt hatte, und nach dessen Fassung der Raum bzw. die körperliche Ausdehnung (denn um diese handelt es sich) ein „Accidens“ (Kant) d. h. eine Folge der Verhältnisse von an sich unräumlichen Dingen war, nämlich die Erscheinung der Beziehungen der Monaden als unräumlicher Kraftzentren. Dagegen gewinnt hier der Raum Unabhängigkeit, ja eine tiefe Ursprünglichkeit den Dingen gegenüber.

Unterschiede können nicht aus der Lage der Teile des betreffenden räumlichen Gebildes gegeneinander bestimmt werden. (Kant nennt jene Unterschiede im Gegensatze dazu „Unterschiede der Gegenden“.) Diese These überwindet offenbar, nicht ausdrücklich, aber tatsächlich, Humes analytische Fassung. — Übrigens hat es nur zweier Jahre bedurft, bis Kant die Wendung vom Raumprinzip im alten metaphysisch-objektiven Sinne zur Ursprünglichkeit desselben im transzendental-subjektiven Sinne vollzog. In der Dissertation von 1770 beim Antritt seines Ordinariats „*De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*“ ist der Raum, und ebenso die Zeit, als ein solches apriorisches und weiter transzendental-apriorisches Prinzip synthetischer Art nachgewiesen. Und elf Jahre später, in der Kritik der reinen Vernunft, ist diese selbe Idee für ein System synthetischer Vernunftprinzipien spezifisch denkender Art durchgeführt und damit die Idee einer Transzendentalphilosophie erst umfassend verwirklicht.

Hier möchte ich nur noch auf einen Einwurf einen kurzen Blick werfen, der in seinem berechtigten Moment wohl auch Hume gegen Kants Interpretation rechtfertigt: denjenigen von Gauß und Riemann, sie verständen Kant nicht, wie er sagen könne, der Satz, die gerade Linie ist die kürzeste zwischen zwei Punkten, sei synthetisch; natürlich sei er analytisch. Nun freilich: aus der Natur der geraden Linie und aus nichts weiter ergibt sich das Prädikat. Das ist ganz richtig. Nur wird damit Kant nicht widerlegt. Denn ein neues Prinzip gegenüber den formallogischen Prinzipien, eben das spezifische Raum-

prinzip, ist zu dem Urtheil nötig, und insofern ist es synthetisch. Aber — und das rechtfertigt doch auch wieder die Entgegnung der Mathematiker — dieses neue Prinzip ist allerdings schon zum Begriff der geraden Linie selber nötig. Dieser Begriff ist das, was er darstellen soll, gar nicht, ohne in diesem Raumprinzip konstruirt zu sein. Solche Konstruktion gehört wesentlich zum geometrischen Begriff, das hat Kants eigene Schrift „Über die Deutlichkeit der Grundsätze usw.“ längst behauptet. Dann aber kann man des weiteren das Urtheil analytisch nennen. Liegt also auch ein Mißverständnis in dem Kampfe gegen das Synthetische vor, so hat es doch Kant selbst mitverschuldet; und diese Schuld liegt letztlich in der Fassung des Urtheils als einer Verknüpfung zweier Begriffe, — während ein Begriff selbst schon ein sublimerer Ausdruck von Urtheilen ist.

Fassen wir zusammen. Hume hatte richtig eingesehen, daß die kausale Relation nicht analytisch sei. Also synthetisch. Dazu kam vor allem Kants eigene Einsicht: auch die mathematischen Erkenntnisse sind synthetisch. Damit aber wurde der Humesche Skeptizismus für Kant noch verhängnisvoller. Denn Hume hatte ja seine Skepsis mit Recht u. a. gerade darauf gestützt, daß die Kausalität logisch nicht einzusehen, also nicht analytisch sei. Gilt das nun selbst für die Mathematik, dann ist der allgemeine wissenschaftliche Bankrott proklamiert. So nahm Kant neben den vorher entwickelten anderen Problemen auch das Problem des Analytischen und Synthetischen auf. Er gibt Hume in seinen Konsequenzen, in viel umfassenderem Stile als Hume selbst, bei der bisherigen

Grundfassung des Erkennens recht, kann aber dem Resultat nicht als einem definitiven beistimmen, weil ihm, wie ich Ihnen schon zeigte, ein ganz neuer Wahrheitsbegriff aufging. Er nimmt vielmehr „das Humesche Problem in seiner möglich größten Erweiterung“, und das war das Problem der Möglichkeit synthetischer Urteile a priori, — zunächst auf den bisher anerkannten Gebieten der Mathematik und reinen Naturwissenschaft. Denn die mathematischen Sätze einerseits sind synthetisch, und andererseits sind die Prinzipien, auf denen die Naturwissenschaft beruht, ohne die sie gar nicht möglich ist, wie der Begriff des Dinges und der Kausalität, ebenfalls synthetisch; und daß diese Erkenntnisprinzipien zugleich a priori sein müssen, wissen wir schon. Kant läßt deshalb die apriorischen Urteile analytischer Art weg (und alle analytischen sind, weil sie lediglich auf den logischen Denkgesetzen fußen, a priori!), sie sind verständlich und von niemandem angefochten; und ebenso steht es für Kant mit den synthetischen Urteilen a posteriori, die übrigens nur eine „comparative d. i. vergleichsweise Allgemeinheit“, keine „strenge Allgemeinheit“ bieten und ihm darum zur Begründung echter, wissenschaftlicher Erkenntnis nicht genügen. Wichtig und unumgänglich sind ihm deshalb nur die synthetischen Urteile a priori. Zugleich ist nun ersichtlich: sobald Kant die Frage nach der Möglichkeit synthetischer Urteile a priori aufwirft, überwindet er die ganze vorkantische sowohl rationalistische wie empiristische These, es gäbe nur analytische Erkenntnis a priori, die reine Vernunft habe nur einen logisch-ana-



lytischen Besitz, sie gehe in den formallogischen Denkgesetzen auf. Mißverstehen Sie mich aber nicht: Kant behauptet nicht von vornherein positiv das Vorhandensein einer reinen synthetischen Vernunft d. i. synthetischer Urteilsprinzipien a priori, oder genauer: wenn er vielleicht auch von Anfang an an ihr Vorhandensein glaubt, so sind sie, methodisch angesehen, nicht die Beweisbasis, nicht das Argument der transzendentalen Beweisführung, sondern das Ziel derselben, das Demonstrandum.<sup>1</sup> Wohl aber behauptet Kant: nur das Vorhandensein solcher synthetischen Erkenntnisprinzipien a priori macht echte Erkenntnis überhaupt möglich. Das Prinzip der Verknüpfung kann also nicht die Erfahrung, muß vielmehr ein apriorisches Prinzip sein. Nun arbeiten also die Mathematik, die reine Naturwissenschaft und schließlich auch die alte ontologische Metaphysik mit — vermeintlichen — synthetischen Sätzen a priori —: worauf also gründet sich hier die Synthesis; das heißt: ist das Prinzip, welches die Synthesis möglich macht, in jedem der Fälle wirklich ein apriorisches Gesetz? und sodann, wenn es als apriorisches erwiesen ist, ist es und wie objektiv gültig? Das vor allem ist der Sinn der Frage: „Wie sind synthetische Urteile a priori möglich?“ Dies die Zentralfrage der Kritik der reinen Vernunft und der Prolegomena, in beiden Schriften nach der theoretischen Seite, für das Erkennen im engeren Sinne gelöst. „Kritik der

---

<sup>1</sup> Ebenso wenig folgt aus dem Wie in der Frage „Wie sind synthetische Urteile a priori möglich?“ an sich schon die Voraussetzung des Daß. Vielmehr wird der Beweis des Daß und Ob gleich in den engeren und präziseren Beweis des Wie aufgenommen.

reinen Vernunft,“ das will also besagen: eine richterliche Untersuchung der Rechtsansprüche der reinen theoretisch<sup>1</sup>-synthetischen Vernunft auf objektive Gültigkeit.

Nach dieser Orientierung über den Begriff des Synthetischen werden Sie nun die eigentümliche neue Wahrheits- und Objektivitätsbegründung Kants, die nach der geschilderten Wendung zum kritischen Subjektivismus unumgänglich wurde, sich aber zugleich als eine äußerst schwierige Aufgabe herausstellte, besser verstehen. In Anknüpfung an die zu Anfang dieses Paragraphen gegebene Beleuchtung kann ich die allgemeine Charakteristik so beenden. Die große und schwierige Aufgabe Kants ist die, zwei Schichten aus dem Bewußtseinsinhalt herauszupräparieren: eine losere Schicht, wir wollen sie die zufällige oder empirisch-subjektive Schicht nennen, und eine festere Schicht, die sozusagen eine bestimmte Kristallisation, eine feste Struktur in die subjektiven Tatbestände bringt, wir wollen sie die notwendige oder transzendental-subjektive Schicht nennen. Während nun die empirisch-subjektive Schicht sozusagen bloß-subjektiven, zufälligen, zuständlichen Charakters ist, erhält die transzendental-subjektive Schicht den gewünschten Charakter der Objektivität.

---

<sup>1</sup> Der Gegensatz der „Kritik der reinen Vernunft“ von 1781 und der „Kritik der praktischen Vernunft“ von 1788 ist natürlich genau genommen der einer Kritik der reinen theoretischen und der reinen praktischen Vernunft.

## § 7. Im Besonderen: Die Möglichkeit des mathematischen und naturwissenschaftlichen Erkennens.

Zuerst also handelt es sich um die Aufsuchung der apriorischen Funktionen. Die Methode dieser Aufsuchung ist folgende. Kant geht, wie wir schon andeuteten, von — vermeintlichen — Erkenntnisakten auf anerkannten wissenschaftlichen Gebieten aus: zunächst von der Mathematik und der (mathematischen) Naturwissenschaft, also von Leistungen der Vernunft. Aber, wie gesagt, nicht im Sinne der Beweisbasis. Beide Wissenschaften, Mathematik und Naturwissenschaft, bestehen je aus einer Summe, ja einem System vermeintlicher allgemeingültiger und objektive Gültigkeit beanspruchender Urteile. Von diesen Erkenntnisakten wird nun nach und nach alles Sinnlich-Individuelle abgezogen, bis nur noch die reine zugrunde liegende Funktion zurückbleibt. Da erst, nach diesem analytischen Gang, beginnt der synthetische Weg,<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Analytisch und synthetisch ist also hier ein Unterschied im Beweisverfahren und hat nichts zu tun mit dem Unterschied von analytischen und synthetischen Urteilen. Im Gegensatz zu den Prolegomena bietet die Kritik der reinen Vernunft den streng synthetischen Beweisgang. Das soll nicht heißen, in der Kritik spiele der analytische Weg keine Rolle, geschweige daß — um meine Bemerkung gleich auf die Analytik auszudehnen — die Kategorien aus der transzendentalen Apperzeption sich ableiten ließen und eine strenge Deduktion von den Urteilsformen her über die Kategorien hinweg bis zu den Grundsätzen des reinen Verstandes gegeben wäre. Es soll nur heißen, daß Kant nicht lediglich von der Erkenntnis als sicherem Wissenschaftsfaktum auf die logischen Voraussetzungen (die betreffenden Apriori und ihre objektive

die eigentliche kritische Untersuchung über diese reine Funktion. Und diese Untersuchung zerfällt also in die Beantwortung der zwei Fragen: ist diese Funktion ein apriorisches Verknüpfungsprinzip, so daß es wirklich allgemeingültige und notwendige Erkenntnisse bieten kann? und hat dieses Prinzip und haben damit die auf dasselbe sich stützenden Erkenntnisse nichtsdestoweniger — ja gerade deshalb! — objektive Gültigkeit?

Ich will gleich die Ausführung geben.

### a. **Mathematik.**

In der **Mathematik** ist jenes transzendente Prinzip zu finden in dem eigentümlichen Faktum des dreidimensionalen Raumes (im euklidischen Sinne, eine nicht-euklidische Geometrie überhaupt und eine mehrdimensionale Geometrie mindestens in dem eigentümlichen, präzisen, positiv fruchtbaren Sinne der Metageometrie liegen Kant noch fern).<sup>1</sup> Alle mathematischen Sätze, wie der von der Geraden als der Kürzesten zwischen zwei Punkten oder der von der Winkelsumme des Dreiecks  $= 2 R$ , stützen sich auf dieses Faktum, sind gleichsam nur verschiedene Ausdrucksweisen dieses Prinzips. Es fragt sich also: wie

(Gültigkeit) zurückschließt und diese gelten läßt, weil jenes Faktum anzuerkennen sei, sondern daß dies nur der Weg der Problemstellung ist, während die Lösung prinzipiell und ohne jene Voraussetzung vor sich gehen soll. Ich sage: „soll“. Denn wie weit das im einzelnen gelungen ist, ist eine Frage für sich. Auf sie komme ich zum Teil in § 12 zu sprechen.

<sup>1</sup> Gewiß ließen sich die nicht-euklidischen und metageometrischen Gedanken eines Lobatschewsky, Gauß, Riemann, Helmholtz mit Kants Theorie verhältnismäßig leicht vereinigen, um so

steht es mit diesem Prinzip? Denn es ist auf Grund des Bisherigen klar: die mathematische Wissenschaft wäre dann gesichert, wenn sich dieses Raumprinzip als eine reine Vernunftanschauung d. h. eine anschauliche apriorische Erkenntnis erwiese, welche zugleich objektive Gültigkeit hat für die Welt unserer Erfahrungsobjekte. Ebenso die Vorstellung der Zeit.<sup>1</sup>

mehr, als ihnen einige Reflexionen seiner vorkritischen Periode, insbesondere der ersten Schrift von 1747 (§ 9 und 10), einigermaßen entgegenkamen. Und so ist es auch begreiflich, daß man sich auf jener Seite oft in schönster Harmonie mit Kants Theorie fühlte, ja zum Teil den metageometrischen Gedanken Kant selbst schon zuschrieb. Aber ganz abgesehen davon, daß gewisse unten noch kritisch zu erwähnende Motive der transzendentalen Methode, also gerade in Kants kritischer Periode, einem Ausspinnen der Idee mehrdimensionaler Räume als eines „leeren Begriffes“ durchaus abhold sein mußten, so ist doch selbst der ausgeführteste Gedanke Kants, auf den man sich hier stützen könnte und auch am meisten gestützt hat: jener § 10 in der Schrift von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte, noch weit entfernt von der strengen, methodischen, positiven Entwicklung jenes höheren Raumbegriffes bei den Metageometern. Und die bekannte Stelle aus der kritischen Periode, Kritik S. 55, redet doch ganz allgemein von anderen Anschauungsmöglichkeiten und nicht von anderen Raumanschauungen im Gegensatze zu dem für uns anschauungsnotwendigen Raume. Die Kantischen Erwägungen kommen auf einen bloßen, allerdings kritisch vielsagenden Grenzbegriff hinaus, diejenigen von Gauß, Riemann, Helmholtz dagegen gelangen zu einem positiven, regelrecht ausführbaren Begriffssystem. Darum ist es mindestens mißverständlich, schon Kant den metageometrischen Gedanken zuzuschreiben. Vgl. noch die betreffenden Erwägungen in § 16.

<sup>1</sup> Raum und Zeit hat Kant ganz analog behandelt: genau so wie die Geometrie auf dem anschaulichen Raumprinzip fußt, soll



Da wird nun in der Tat von Kant zuerst, in der metaphysischen Deduktion, bewiesen, daß das Prinzip, der Raum (und dann ebenso die Zeit), a priori ist, eine unserem Subjekt a priori angehörende Funktion, wir können auch sagen: ein Gesetz, genauer: ein Lokalisationsgesetz, nach welchem wir die in uns hervorgerufenen Empfindungen anordnen, lokalisieren und objektivieren. Und zwar erweist sich der Raum (und so auch die Zeit) als kein Begriff, sondern als eine Anschauung. Raum und Zeit also apriorische Anschauungsformen.

Deuten wir diesen Beweis — bzw. diese Beweise, denn genau genommen handelt es sich um drei (in der zweiten Auflage der Kritik der reinen Vernunft um zwei) Beweise für die Apriorität und um zwei weitere Beweise für die Anschaulichkeit — kurz an.

Wir knüpfen an die Frage an: woher kommen die Vorstellungen des Raumes und der Zeit? Die gewöhnliche Ansicht sagt: sie sind aus der Erfahrung abstrahiert (wobei diese als etwas von uns und unserer Erkenntnis Unabhängiges betrachtet wird). Kant entgegnet mit Recht: das ist falsch, zum mindesten ist das keine Antwort auf unsere Frage. Die Antwort ist entweder zu allgemein und unpräzis und besagt, wenn ihr dann auch freilich zuzustimmen ist, nichts Besonderes, jedenfalls nichts, was für die Kantische Problemstellung und -lösung in Be-

---

die Arithmetik auf der Zeitanschauung beruhen. Gewiß braucht das Rechnen als sukzessives Zählen Zeit, aber die inhaltlich-sachlichen Wahrheiten der arithmetischen Verhältnisse und Resultate selbst sind doch davon ganz unabhängig, — während der Raum eben das sachlich-inhaltliche Prinzip der Geometrie ist.

tracht käme; oder aber im Sinne einer präzisen Antwort auf die Kantische Frage gefaßt, ist sie gerade unhaltbar. Sie ist falsch vor allem insofern, als der Raum nicht aus Empfindungen abzuleiten ist. Im übrigen besagt die gewöhnliche Ansicht etwas ganz Richtiges. Wir nehmen viele räumliche und zeitliche Dinge wahr und lassen den Empfindungsinhalt weg und gewinnen so durch Abstraktion Raum und Zeit. Natürlich müssen wir den Raum und die Zeit, um sie zum Objekt besonderer Betrachtung zu machen, aus dem andersartigen Material (Empfindungen und vielleicht auch höheren Vernunftfunktionen), mit dem sie vielleicht de facto immer verbunden sind, loslösen und begrifflich isolieren. Aber diese Abstraktion kann doch für das Kantische Problem noch gar nichts entscheiden. Die Antwort, in diesem Sinne genommen, hat nur gesagt, wie wir uns auf die Raum- und Zeitvorstellung besinnen. Aber auf den Sinn der Kantischen Frage geht diese Erwägung nicht ein. Wenn ich den Raum aus der Verquickung mit dem Erfahrungsmaterial habe loslösen müssen, um ihn rein zu fassen, so wäre doch damit noch nicht bewiesen — was für das Kantische Problem erst entscheidend wäre —, daß der Raum wirklich „aus der Erfahrung entspringt“. Es könnte ja doch sein, daß wir, unser erkennendes Subjekt, den Raum beim Sehen in die Erfahrung hineingelegt haben, und dann könnten wir ihn natürlich gewissermaßen aus den wahrgenommenen Dingen herausholen. Also, meint Kant, bewegt sich diese Erklärung — wenn sie wirklich das Kantische Raumproblem erklären will — im Zirkel: setzt sie denn das nicht schon voraus, was sie ableiten

und begründen will? In der Tat: Raum und Zeit lassen sich aus unseren Wahrnehmungen nicht genügend erklären, weil ja — sagt Kant — diese Erfahrungsgegenstände selbst nur in Raum und Zeit bzw. durch Raum und Zeit möglich sind.<sup>1</sup> Wenn wir behaupten, wir abstrahierten Raum und Zeit aus den räumlichen und zeitlichen Vorstellungen, so ist das doch nur deshalb möglich, weil bei den einzelnen Erfahrungen, aus denen z. B. der Raum abstrahiert sein soll und meinetwegen auch empirisch abstrahiert wird, der Raum doch schon vorausgesetzt ist. Das eigentliche Problem ist also nicht erklärt, sondern nur zurückgeschoben: es beginnt eben schon bei den einzelnen räumlichen Erfahrungen; und weil der Raum da schon vorliegt, können wir ihn dann natürlich hinterher davon

---

<sup>1</sup> Es ist dieselbe Erwägung, hier nur richtig ins Transzendental-Subjektive gewandt, die Kant schon in der Schrift „Von dem ersten Grunde des Unterschiedes der Gegenden im Raum“ von 1768 aussprach, z. B. in den Worten: „Es ist hieraus klar, daß nicht die Bestimmungen des Raumes Folgen von den Lagen der Teile der Materie gegeneinander, sondern diese Folgen von jenen sind, und daß also in der Beschaffenheit der Körper Unterschiede angetroffen werden können und zwar wahre Unterschiede, die sich lediglich auf den absoluten und ursprünglichen Raum beziehen, weil nur durch ihn das Verhältnis körperlicher Dinge möglich ist, und daß, weil der absolute Raum kein Gegenstand einer äußeren Empfindung, sondern ein Grundbegriff ist, der alle dieselbe zuerst möglich macht, . . .“ Kant mußte hier, wie gesagt, nur noch aus dem ursprünglichen Raum im alten metaphysich-objektiven einen solchen im transzendental-apriorischen Sinne machen, um den transzendentalphilosophischen Gesichtspunkt zu erreichen.

abstrahieren. Also die Kantische Frage war so zu verstehen: wie ist der Raum schon in der einzelnen räumlichen Erfahrung möglich? wo kommt er da her? Antwort: vom Subjekt, von ihm ist er in diese Vorstellungen erst hineingelegt und hat ihnen dadurch erst einen objektiven Charakter verschafft.

Das scheint Ihnen vielleicht horrend, und Sie sagen: der Raum, in dem sich die Gegenstände befinden, kann doch vielleicht unabhängig von mir existieren im Sinne jener alten transzendenten Objektivität. Das ist ja eine Erwägung, die in solcher oder ähnlicher Form immer wiederkehrt. Gewiß — so wird hier argumentiert — sind die äußeren Dinge nur möglich im Raum. Dieser ist die Bedingung ihrer objektiven Möglichkeit, aber eben im alten Sinne transzendenter Objektivität. Genau so wirklich, wie die Dinge in dem alten transzendenten Sinne sind, ist ihre Vorbedingung, der Raum usw. Das eben, antworten wir, ist der Gesichtspunkt, über den wir sofort hinweg zur Tagesordnung übergehen können, weil er das ganze ernste Problem der kritischen Erkenntnistheorie, den kritischen Subjektivismus und den transzendentalphilosophischen Gesichtspunkt einfach überspringt. Nehmen wir's zunächst in recht primitiver Gestalt: die Dinge sind ihrem Inhalte nach nur subjektiv, Empfindungskomplexe, und die Form, in und mit der ich sie wahrnehme, soll jenseits meines Subjektes und seines Erkennens liegen?! Man verbinde damit einen Sinn! Aber selbst wenn das sinnvoll wäre: wie soll die räumliche Form aus dem Transzendenten in mein Subjekt herüberspazieren? Die gesamte bisherige Erkenntnis-

theorie hatte ja diese ganze Idee als eine unmögliche Fiktion erwiesen. Der transzendente Raum ist ein Unding. Jedenfalls kommt er uns nie zu Gesicht. Aber selbst wenn er existierte, was geht uns das hier an! Ich brauche doch eine Ordnungsform für meine Empfindungen, und der Raum, den ich sehe — oder richtiger: mit dem ich sehe — und in dem ich meine Empfindungen ordne, und mit dem ich sie dadurch objektiviere, ist jedenfalls in jenem früher entwickelten kritischen Sinne subjektiv, hat nichts zu tun mit einem transzendenten Sein.<sup>1</sup>

Eine Antwort auf das Kantische Raumproblem würde also die Berufung auf die Abstraktion aus der Erfahrung nur dann sein, wenn der Raum aus Empfindungen sich erklären ließe, oder wenn die räumlichen Erfahrungstatsachen schon, abgesehen vom erkennenden Subjekt, fertig dastünden. Beides aber erweist sich als Vorurteil, und die Berufung darauf, daß wir den Raum aus der Erfahrung abgelesen, abstrahiert haben, besagt für keine der beiden Möglichkeiten irgend etwas Entscheidendes. Denn wenn wir beim Erkennen den Raum, als apriorische Anschauungsform, in die Erfahrung eingeführt, ja diese in dieser ihrer Objektivität dadurch erst möglich gemacht hätten, auch dann könnten, ja müßten wir ihn, wenn wir ihn, diese apriorische Form, zum Bewußtsein bringen wollten, dort gewissermaßen suchen und auch finden, dort wo diese apriorische Form bzw. dieses apriorische Gesetz sich betätigt hat, wo es in charakteristischen

---

<sup>1</sup> Über die daneben bestehende Möglichkeit einer transzendenten Räumlichkeit siehe unten die Kritik (unter § 12).



Leistungen vorliegt. Suchen muß man das Raumprinzip doch da, wo es sich betätigt, wo es sich in charakteristischen Leistungen niedergeschlagen hat, und das ist allerdings in der Erfahrung der Fall.<sup>1</sup> Ein Wort Kants aus einem späteren Teil der Kritik sei zitiert. Als Kant den transzendental-apriorischen Beweis für das Kausalprinzip liefert, der, wie wir noch sehen werden, ebenfalls darauf hinausläuft zu zeigen: dieses Prinzip, weit entfernt, aus der objektiven Folge der Erscheinungen zu entspringen, macht diese objektive Folge seinerseits erst möglich, da sagt er, auf die transzendente Ästhetik zurückblickend: „Es gehet aber hiemit so, wie mit andern reinen Vorstellungen a priori (z. B. Raum und Zeit), die wir darum allein aus der Erfahrung als klare Begriffe herausziehen können, weil wir sie in die Erfahrung gelegt hatten, und diese daher durch jene allererst zu Stande brachten. Freilich ist die logische Klarheit dieser Vorstellung einer die Reihe der Begebenheiten bestimmenden Regel, als eines Begriffs von Ursache, nur alsdann möglich, wenn wir davon in der Erfahrung Gebrauch gemacht haben; aber eine Rücksicht auf dieselbe, als Bedingung der synthetischen Einheit der Erscheinungen in der Zeit, war doch der Grund der Erfahrung selbst und ging also a priori vor ihr vorher.“

Wir müssen ja von vornherein eine falsche Interpretation der Apriorität ausschalten: a priori hat jetzt nichts

<sup>1</sup> Genau genommen sogar nur in der betreffenden Wissenschaft und höchstens der wissenschaftlichen Erfahrung. Aber Erfahrung und wissenschaftliche Erfahrung hat Kant nicht genügend geschieden. Siehe meine Kritik in § 12.

mehr zu tun mit dem früheren „Angeborensein“. Kant hat es auch mehrfach ausdrücklich abgelehnt. Die Apriori und also auch Raum und Zeit sind für das menschliche Bewußtsein nicht faktisch, aktiv vorhanden als fertige, leere Schemen, ohne den Erfahrungsinhalt und abgetrennt von ihm; sie gehen diesem, den Empfindungen, keineswegs im Bewußtsein zeitlich voraus. Diese genetische Frage hat Kant durchaus in diesem Sinne gefaßt, wie auch der oben zitierte Satz zeigt. Die Entwicklung des Raum-bewußtseins ist gewiß von empirischen: psychologischen, psychophysischen, sinnesphysiologischen Umständen abhängig. Aber das alteriert das transzendente Problem und den transzendentalen Entscheid gar nicht. Und darum ist allerdings erst eine besondere Abstraktion und begriffliche Isolation zur selbständigen Erfassung des Raumprinzips nötig. Der Raum ist ja das Subjekt der Anschauung, das, was anschaut, nicht das, was angeschaut wird, der Empfindungsinhalt. (Es gibt deshalb für Kant keinen leeren Raum.) Wenn aber der Raum die subjektive Seite der Anschauung ist, so braucht er doch, um in Tätigkeit zu treten, ein Objekt, oder richtiger: einen (Empfindungs-) Inhalt als dasjenige, was er formend anschaut und damit eben erst zu einem Objekt werden läßt. Die apriorische Form braucht eben einen Stoff, den sie formt und dadurch zum „Objekt“ gestaltet. Deshalb ist der Raum, das Apriorisch-Subjektive, in der Tat im „Objekt“ charakteristisch zu finden (Objekt eben nicht im alten Sinne transzendenten Seins, sondern im neuen transzendental-logischen Sinne verstanden!), um so mehr als für diese neue Erkenntnistheorie schließlich das Subjekt

eben lediglich als Prinzip der „Objektivität“ aufzufassen ist. Der Raum ist gar nichts anderes als das Prinzip des betreffenden anschaulich-mathematischen Erkennens und seiner Notwendigkeiten!

Die Tatsache also, daß die Raumvorstellung gewissermaßen aus der Erfahrung abgelesen, von ihr abgezogen werden kann, beweist gar nicht den empirischen Ursprung des Raumes. Es fragt sich eben, ob die räumlichen Erfahrungstatsachen schon, abgesehen vom Subjekt und seiner Erkenntnis, fertig vorhanden sind, so daß wir den Raum wirklich erst von dort „geborgt“ haben, wie Kant sich ausdrückt, oder ob nicht vielleicht umgekehrt diese räumlichen Erfahrungsgebilde selbst erst durch unsere apriorische Raumanschauung bedingt sind und eben zu dem erst werden, was sie schon fertig darstellen, wenn wir uns auf diese ganze, objektiv vorliegende Erfahrung besinnen. Und da kann es sich für Kant nur um letzteres handeln. Daß solche vor meiner Erkenntnis absolut fertigen, absolut unabhängig von mir bestehenden Dinge gar nicht zu meiner Erfahrung werden, gar nicht in meinen Erfahrungskreis herüberspazieren können, das hat ja schon vor Kant die gesamte empiristische Erkenntnistheorie in ihrer konsequenten Entwicklung bis Hume gezeigt. Ich sagte Ihnen ja: der kritische Subjektivismus ist der erkenntnistheoretische Ausgang. Sobald man in diesem Sinne die Immanenz aller unserer Vorstellungen, auch der räumlichen, als unumwunden anerkannt hat, versteht man auch das erste Raumargument Kants besser: die Raumanschauung ist ein ursprünglicher Faktor meines Subjekts, der, statt aus Empfindungen abgeleitet werden zu

können, gerade umgekehrt diese Empfindungen für mich überhaupt erst zu einem wirklichen objektiven Erfahrungsgegenstand macht. Die Raumanschauung ist a priori, ein ursprüngliches Anschauungsgesetz meines Subjektes, und das heißt also: der Raum liegt der Erfahrung, aus der er abstrahiert sein sollte, umgekehrt schon zugrunde als ihre Bedingung. — Und daraus ersieht man auch, wie die Möglichkeit, den Raum aus den Erfahrungen, in denen er allerdings zu finden ist, abzulesen, verstanden werden muß. Genau genommen wird der Raum nicht aus dem Erfahrungsmaterial abstrahiert, sondern es wird von dem Empfindungsinhalt abstrahiert, und der Raum bleibt als das abgesehen von den Empfindungen Vorhandene zurück — als das apriorische<sup>1</sup> Gesetz ihrer Anordnung und Objektivation.

Nur dürfen wir nicht auf die Torheit verfallen, der Raum solle im Kopfe bzw. im Gehirn sitzen. Alles Äußere ist im Raum, und der Raum ist im Subjekt, nicht unabhängig vom erkennenden Subjekt. Unser Körper aber und seine Teile, Kopf und Gehirn, sind mit im Raum, und nicht kann der Raum umgekehrt im Kopfe sitzen. Schopenhauers These: der Raum ist eine Gehirnfunktion, ist deshalb zum mindesten ganz schief; sie bedeutet, beim Wort genommen, eine völlige Verkennung und Verkehrung der erkenntnistheoretischen Einsicht, daß die Welt nur meine Vorstellung sei. Unser Subjekt im erkenntnistheoretischen Sinne ist also nichts weniger

---

<sup>1</sup> Und zwar das ideale, nie ganz verwirklichte Gesetz! Das hängt mit dem in der letzten Anmerkung Angedeutetem zusammen.

als etwa unser Körper oder gar nur unser Kopf bzw. das Innere unseres Kopfes: unser Gehirn. Die Welt, wenn sie nicht aus dem Subjekt herausfallen soll, soll darum nicht in meinem Kopfe oder der Gehirnrinde sitzen, diesem kleinen Teile der Welt, — wo wir auf den Widersinn kämen, daß die Welt in einem ihrer kleinsten Teile eingekapselt läge! Das Subjekt, ohne das die ganze Welt nicht Objekt wäre, fällt also so wenig mit dem körperlichen Ich zusammen, daß ich zunächst einfach sagen könnte: jenes Subjekt reicht bis zum Sternenhimmel hinauf. Ebensowenig ist aber, um das gleich einmal voraus zu bemerken, die Welt der Objekte ein Produkt des individuellen Seelenlebens, der Psyche (wie Berkeley meint), sondern diese ist ebenso wie die Körperwelt im Subjekt, ein immanentes Sein, sagen wir lieber, um das „im“ und „immanent“ nicht naiv, etwa räumlich auszudeuten: vom Subjekt bedingt. Unser erkennendes Subjekt fällt also auch keineswegs mit dem individuellen Seelenleben zusammen. — Darüber später (§ 14) ein wenig mehr. Ich wollte das doch schon hier wenigstens angedeutet haben, um der Auffassung Kants die Paradoxie, die sie gerade für den Naiven zunächst hat und haben muß, einigermaßen zu nehmen. —

Das zweite Raumargument Kants begründet bzw. beleuchtet die Apriorität aus der Notwendigkeit der Raumvorstellung als Bedingung der Möglichkeit äußerer Wahrnehmungen oder genauer aus der Unmöglichkeit, dabei von der Raumvorstellung abzusehen. Die beiden letzten Argumente suchen im besonderen die Anschaulichkeit dieses apriorischen Raumes nachzuweisen. Ich will nur



den springenden Punkt, vor allem des ersten dieser beiden Argumente, hervorheben: der Anschauungscharakter des Raumes zeigt sich gerade bei der genaueren Rechtfertigung der schon vorhin hervorgehobenen These, daß er, der Raum, kein auf Abstraktion beruhender allgemeiner Begriff, kein Gattungsbegriff ist. Das Verhältniß eines solchen Begriffes zu den zu ihm gehörigen, ihm untergeordneten Exemplaren ist nämlich gerade umgekehrt dem des Raumes zu seinen Teilen: während diese als Teile im Raume enthalten sind, ist — wenn und soweit eine solche Formulierung hier überhaupt am Platze ist — jedenfalls der Begriff umgekehrt als Teil in den Exemplaren, eben als „ihr gemeinschaftliches Merkmal“, enthalten. Es gibt nur einen, einigen Raum, und die einzelnen Räume sind nur „Teile eines und desselben alleinigen Raumes“; die Exemplare aber sind niemals Teile des betreffenden Begriffes, vielmehr gilt hier, bei demselben Entweder — Oder-Entscheid, das Umgekehrte. Eng mit dieser Erwägung hängt dann auch das zweite Argument für die Anschaulichkeit des Raumes zusammen: seine Unendlichkeit. Die unendliche Menge der Räume (Raumteile) wäre wiederum nicht aus dem allgemeinbegrifflichen Charakter des Raumes verständlich. — An dieser Stelle wollen wir die in mannigfacher Hinsicht mögliche Kritik zurückhalten und nur anmerken: Kant denkt hier nur an den (abstrahierten) Allgemeinbegriff; und so richtig die Argumentation Kants an sich sein mag, so ist damit doch die Frage nach dem Recht und der Möglichkeit der Scheidung von Begriff und Anschauung bei diesem die mathematische Wissenschaft

betreffenden Raumprobleme noch nicht in jeder Hinsicht erledigt.

Die Zeitvorstellung ist ganz analog behandelt. Ja, wir können hier den springenden Punkt der Beweisführung vielleicht noch schärfer und einleuchtender herausheben. Man glaubt zunächst, wir ziehen die Zeit aus Geschehnissen ab. Ja, wie könnten wir denn ein Ereignis und seine Stadien, also — im elementarsten Falle — zwei Empfindungstatsachen, als hinter- bzw. nacheinander verlaufend wahrnehmen, wenn wir dabei nicht schon die Funktion der zeitlichen Anordnung mit eingesetzt hätten.<sup>1</sup> Um in der Erfahrung eine Sukzession zu erfassen und dann die Zeit daraus zu abstrahieren, müssen doch eben subjektiv schon Bedingungen erfüllt sein, die uns überhaupt eine Sukzession, ein Nacheinander zu erfahren gestatten, und diese Bedingungen sind eben zusammengenommen das, was Kant die apriorische Anschauungsform der Zeit nennt. — Wer deshalb, wie vor nicht gar langer Zeit ein Bekannter mit überlegener Miene tat, etwa auf den Pulsschlag hinweist als auf dasjenige ursprünglichste Faktum, aus dem die Zeit entspringe, und damit mehr als die bloß genetische Frage nach der Gelegenheitsursache für die inhaltliche und insbesondere bewußte Erfassung der Zeitform und für die reflexive Besinnung auf sie erörtert zu haben glaubt, der bleibe daheim. Man braucht nur zu entgegnen: ja, wie ist denn die Erfahrung des Nacheinander zweier Puls-

<sup>1</sup> Ganz davon abgesehen, daß zu einer bestimmten objektiven Zeitordnung auch noch Kategorien nötig sind!

schläge nun eben möglich, so wird man an der alsbald eintretenden Antwort, diese zwei Pulsschläge seien mit ihrem Nacheinander eben da, gegeben, daran sei nicht mehr zu rütteln, sofort erkennen: gerade da, wo für den Betreffenden kein Problem mehr besteht, geht das Kantische an. Wenn das Problem für ihn so weit nicht reicht (als positiver Wissenschaftler kann er sich das leisten), dann kommt er mit seiner ganzen Reflexion eben noch diesseits der Kantischen Problemstellung zu stehen, und der Philosoph muß über diesen vermeintlichen Lösungsbeitrag hinweg einfach zur Tagesordnung übergehen. — Auf die Kantischen Argumente im besonderen gehen wir nicht ein.

Das war in kurzer Skizzierung die metaphysische Deduktion innerhalb der „transzendentalen Ästhetik“, d. i. der transzendentalen Theorie der Anschauung (deren apriorische Formen eben Raum und Zeit sind). Diese metaphysische Deduktion weist die Apriorität (hier von Raum und Zeit) nach. Es folgt der transzendente Beweis im engeren Sinne oder die transzendente Deduktion, die den Beweis der objektiven Gültigkeit der betreffenden apriorischen Funktionen zu liefern hat. Diese Aufgabe des transzendentalen Beweises im engeren Sinne habe ich bereits oben S. 56 an der Hand einer Definition von „transzendental“ fixiert. Eine ausdrückliche Erklärung Kants mag meine Formulierung bekräftigen. Er macht Kritik der reinen Vernunft S. 80 die „Anmerkung, die man wohl vor Augen haben muß, nämlich: daß nicht eine jede Erkenntnis a priori, sondern

nur die, dadurch wir erkennen, daß und wie gewisse Vorstellungen (Anschauungen oder Begriffe) lediglich a priori angewandt werden oder möglich sind, transzendental (d. i. die Möglichkeit der Erkenntnis oder der Gebrauch derselben a priori) heißen müsse. Daher ist weder der Raum noch irgend eine geometrische Bestimmung desselben a priori eine transzendente Vorstellung, sondern nur die Erkenntnis, daß diese Vorstellungen gar nicht empirischen Ursprungs sind, und die Möglichkeit, wie sie sich gleichwohl a priori auf Gegenstände der Erfahrung beziehen können, kann transzendental heißen“. (Vgl. noch Kritik, S. 43/44, 53, 104.) Damit ist die Aufgabe des transzendentalen Beweises klar formuliert. Jetzt aber wollen wir weiter wissen, wie der transzendente Beweis vor sich geht, wie er die eben fixierte Aufgabe löst. Auch hierfür ein Wort Kants. „Die transzendente Deduktion aller Begriffe a priori hat ein Prinzipium, worauf die ganze Nachforschung gerichtet werden muß, nämlich dieses: daß sie als Bedingungen a priori der Möglichkeit der Erfahrung erkannt werden müssen (es sei der Anschauung, die in ihr angetroffen wird, oder des Denkens). Begriffe, die den objektiven Grund der Möglichkeit der Erfahrung abgeben, sind eben darum notwendig. . . . Ohne diese ursprüngliche Beziehung auf mögliche Erfahrung, in welcher alle Gegenstände der Erkenntnis vorkommen, würde die Beziehung derselben auf irgendein Objekt gar nicht begriffen werden können.“ (Kritik, S. 110.) Kant liefert also den transzendentalen Beweis, indem er zeigt, das betreffende Apriori ist *conditio sine qua non* der Erfahrung, macht

dieselbe erst möglich, hat für sie konstitutiven Charakter und ist deshalb eine Grundsäule der Erfahrungswelt. Was aber die Erfahrung bedingt, sie erst mitschafft,<sup>1</sup> hat für alle Erfahrung objektive Gültigkeit. — Und so ist verständlich gemacht, wie wir etwas a priori von den Dingen aussagen, den Gegenständen der Erfahrung a priori Gesetze vorschreiben können. Auf den Raum und die Zeit angewandt: „Wäre also nicht der Raum (und so auch die Zeit) eine bloße Form eurer Anschauung, welche Bedingungen a priori enthält, unter denen allein Dinge für euch äußere Gegenstände sein können, . . . so könntet ihr a priori ganz und gar nichts über äußere Objekte synthetisch ausmachen.“ (Kritik, S. 71.)

Für Raum und Zeit sind notwendigerweise die metaphysische und die transzendente Erörterung verquickt, so sehr sie Kant auch in der zweiten Auflage der Kritik äußerlich auseinandergehalten hat. Erfahrung kommt erst dadurch zustande, daß die Empfindungen räumlich und zeitlich geordnet werden. Erst dadurch, daß die Empfindungen in diese apriorischen Formen des Raumes und der Zeit eingehen, entsteht für uns das objektive Anschauungs- und Wahrnehmungsphänomen. Ergo haben diese Formen für alle Welt der Wahrnehmung, für „alle mögliche Erfahrung“ objektive Gültigkeit. Raum und Zeit können allen Objekten der Erfahrung a priori vorausgehen, können sie bestimmen und also schlechthin objektiv Gültigkeit für sie besitzen als ihre formalen Bedin-

---

<sup>1</sup> Über den mißverständlichen Ausdruck siehe unten in § 12 besonders den 5. Abschnitt.



gungen. „Denn da nur vermittelt solcher reinen Formen der Sinnlichkeit uns ein Gegenstand erscheinen, d. i. ein Objekt der empirischen Anschauung sein kann, so sind Raum und Zeit reine Anschauungen, welche die Bedingung der Möglichkeit der Gegenstände als Erscheinungen a priori enthalten, und die Synthesis in denselben hat objektive Gültigkeit.“ — Ausführlicher brauchen wir den transzendentalen Beweis hier nicht darzustellen, weil, wie gesagt, bei Raum und Zeit die metaphysische und die transzendente Erörterung nicht zu scheiden sind, und weil die letztere überhaupt erst bei den Kategorien auf volle Höhe kommt.

Die durch diese transzendente Beweisführung gesicherte Objektivität ist aber damit als eine bloß phänomenale für Kant erwiesen. Die objektive Welt, die hier allerdings herauskommt, ist keine transzendente, sondern eine empirische. Die apriorische Vernunft hat also doch schöpferische Bedeutung, aber nicht für eine absolute, sondern für eine Erscheinungswirklichkeit. Hier ist also jenes Entweder — Oder (: entweder richten sich unsere Erkenntnisse nach den Gegenständen oder umgekehrt die Gegenstände nach unseren Erkenntnissen! s. oben S. 43) wieder aufgenommen und doch in letzterem Sinne beantwortet worden, — soweit das Erkenntnisproblem überhaupt eine positive, fruchtbare Wendung nimmt. Das ist seine berühmte, von ihm selbst betonte Kopernikanische Revolution innerhalb der Philosophie. (Vgl. besonders die Vorrede zur 2. Ausgabe der Kritik, Reclam, S. 17.) Die Dinge richten sich doch nach unseren Erkenntnissen, aber diese Dinge sind bloße Erscheinungen,

keine Dinge an sich. Unsere apriorischen Gesetze haben empirische Realität, in Hinsicht aller „Objekte möglicher Erfahrung“, aber zugleich transzendente Idealität, „d. i. daß er [der Raum, und ebenso die Zeit] nichts sei, sobald wir die Bedingung der Möglichkeit aller Erfahrung weglassen und ihn als etwas, was den Dingen an sich selbst zum Grunde liegt, annehmen.“ (Kritik der reinen Vernunft, Reclam, S. 56. Vgl. noch S. 54—55 und 55—56.)

Die Zeit ist die alle Erfahrung umfassende Anschauungsform, der Raum nur die der körperlichen Welt, Kant sagt im Anschluß an die bekannte Lockesche Unterscheidung: die Form des äußeren Sinnes.

Fassen wir die transzendentalphilosophische Lösung des Erkenntnisproblems innerhalb der transzendentalen Ästhetik in der exakten Form der Frage: Wie ist Mathematik als Wissenschaft möglich? oder worauf diese Frage hinauskam: Wie sind synthetische Urteile a priori in der Mathematik möglich? so antworten wir nunmehr einfach: die Synthese erklärt sich aus der Anschaulichkeit, die wissenschaftliche Stringenz aus der Apriorität und die objektive Gültigkeit aus der transzendentalen Apriorität des Raum- und Zeitprinzips; denn die Mathematik ist ja für Kant nur die systematische Fixierung dieser beiden Prinzipien.

Fassen wir zusammen. Kant hat zu zeigen gesucht, daß ohne die apriorischen Anschauungsformen eine Erfahrungswelt für uns gar nicht zustande kommen könnte. Erst dadurch, daß wir die Empfindungen in unsere Anschauungsformen einordnen, erst dadurch, daß wir mittelst dieser apriorischen Gesetze die Empfindungen lokalisieren

und projizieren, kommt die Wahrnehmungsobjektivität überhaupt zustande. Wenn das richtig ist, dann ist damit auch bewiesen, daß die Raum- und Zeitanschauung für die Erfahrung und zwar für alle mögliche Erfahrung objektive Gültigkeit hat. Denn wenn die Erfahrung, als Anschauungs- und Erkenntnisobjekt, durch diese Anschauungsformen erst zustande kommt, durch dieselben wesentlich mitkonstituiert ist, dann gelten sie auch für die gesamte Erfahrung; denn dann sind sie selbst (!!¹) überall da vorhanden und im Spiel, wo Erfahrung vorhanden ist, — als deren Grundsäulen; und alle Erkenntnisse, die sich auf diese Prinzipien des Raumes und der Zeit stützen, aus ihnen geschöpft sind, gelten somit eo ipso auch für die Gegenstände der Erfahrung. „Die Bedingungen a priori einer möglichen Erfahrung überhaupt sind zugleich Bedingungen der Möglichkeit der Gegenstände der Erfahrung.“ (Kritik, S. 124.)

Raum und Zeit sind somit keine Substanzen und auch keine Eigenschaften oder Verhältnisse von für sich bestehenden Realitäten, sondern eigenartige, apriorische Verknüpfungsfunktionen, mit denen wir nicht Dinge an sich, wohl aber Erscheinungen erfassen, sofern sie sich als die Gesetze der Objektivität dieser Erscheinungen darstellen.

#### b. Naturwissenschaft.

In der Naturwissenschaft liegt das Problem für Kant ganz analog. Soll sich diese Wissenschaft halten lassen, dann müssen auch in ihr transzendental-apriorische

¹ Also kein Abbild des Objektes!

Funktionen stecken. Sie werden wieder auf analytischem Wege (analog dem der positiven kritischen Beweisführung vorausgehenden Verfahren, das schon gegenüber der mathematischen Wissenschaft geübt wurde, vgl. oben S. 84f.) herausgehoben: es sind die reinen Verstandesbegriffe bzw. Kategorien, d. i. apriorische Funktionen denkender Art. Die wichtigsten sind die Funktion der Substanz und die der Kausalität.

Den Beweis der metaphysischen Apriorität wollen wir uns schenken. Jedenfalls ist für Kant die synthetische Vernunft, die große, der ganzen Aufklärungsphilosophie noch unbekannte Idee Kants,

a) anschaulicher Natur: Anschauungsformen des Raumes und der Zeit. Die apriorische Sinnlichkeit, behandelt in der transzendentalen Ästhetik. Problem der Mathematik.

b) denkender Natur, behandelt in der transzendentalen Logik:

α) Kategorien, vor allem Substanz und Kausalität. Der (apriorische) Verstand, behandelt in der transzendentalen Analytik. Problem der Naturwissenschaft.

β) Ideen: Seele, Welt, Freiheit, Gott. Die (apriorische) Vernunft, behandelt in der transzendentalen Dialektik. Problem der (alten) Metaphysik.

Der Beweis der objektiven Gültigkeit, der transzendentalen Apriorität, wäre für die Naturwissenschaft wiederum geliefert, wenn gezeigt wäre: die Kategorien machen die Erfahrung ebenfalls erst möglich. Und eben das ist

von Kant bewiesen bzw. zu beweisen gesucht. Oder genauer — denn Kant scheidet jetzt zwischen zwei Stufen in der Erfahrung —: ebenso wie Empfindungen erst durch Raum und Zeit zu richtigen Wahrnehmungen wurden, so werden Wahrnehmungen erst durch die Kategorien zu wirklichen Erfahrungen. Soweit aber letzteres der Fall ist, so weit und so fern gilt auch für den Verstand, was vorhin für die apriorische Sinnlichkeit galt: er schreibt der Natur seine Gesetze vor und nicht schöpft er sie aus ihr. — Das wird Ihnen wiederum von vornherein sehr paradox erscheinen. Doch diese Paradoxie verliert sich schon einigermaßen, wenn man bedenkt: Raum und Zeit treten natürlich nicht zufällig und willkürlich in Kraft und überhaupt nicht plötzlich fertig an eine Menge schon aufgestapelter Empfindungen heran, um sie nun willkürlich, mit bewußter Absicht zu ordnen. Raum und Zeit sind überhaupt keine fertigen leeren Schemen, wie gesagt, keine angeborenen Größen, sondern — drücken wir uns, wenn auch selbst noch nicht kritisch genug, so aus: — lebendige Funktionen, die erst beim Eintritt von Empfindungen in aktive Tätigkeit spontan übergehen, aber auch gleich beim ersten Eintreten von Empfindungen. Und was, wie gesagt, eng damit zusammenhängt und zur richtigen Interpretation sehr wichtig ist: diese Ausübung und Anwendung der apriorischen Funktionen ist nicht — wenigstens zunächst nicht<sup>1</sup> — eine willkürliche Leistung des bewußten (Einzel-)

<sup>1</sup> Hier spielt der Kant viel zu wenig gegenwärtige Unterschied von gewöhnlicher und idealwissenschaftlicher Erfahrung herein, auf den wir in § 12, Punkt 4, kurz zurückkommen.



Subjektes; sie geht ohne unser individualbewußtes Zutun vor sich. Wenn wir uns auf diese apriorischen Gesetze besinnen, sie zum Objekt philosophischer Reflexion machen, dann ist die Ausübung längst vor sich gegangen, so daß wir dann schon das fertige Produkt ihrer transzendentalen Leistung vorfinden. Die Kantische Erkenntnistheorie stellt sich ja, von hier aus gesehen, geradezu dar als die Reflexion auf die Gesetze unserer Vernunft, insofern und soweit sie sich in transzendentaler Weise, die Erfahrung konstituierend, bereits betätigt haben. Daraus eben erklärt sich auch der Glaube an die absolute, vom Subjekt unabhängige Existenz dieser objektiven Erfahrungsbestände. Ähnlich dürfte es sich nun auch mit der neuen These verhalten, auch der Verstand schreibe der Natur seine Gesetze vor. Bedenken wir doch: diese Natur, diese Erfahrung ist — nach dem Bisherigen — nur eine Summe von Erscheinungen, räumlichen und zeitlichen Phänomenen; und vergessen wir nicht: es ist wiederum nicht ein individuell-willkürlicher, bewußt ordnender Verstand. Die Einordnung der Erscheinungen in die Kategorien geschähe natürlich gleich von Anfang an unbewußt und unwillkürlich. Warum sollte nicht gleich beim Entstehen, bei der ersten Objektivierung der räumlichen und zeitlichen Phänomene eine solche ordnende Tätigkeit der Kategorien mit im Spiele sein?! Wir müssen ja bedenken, daß wir doch immer nur künstlich, in abstracto isoliert haben, was faktisch unmittelbar zusammenwirkt: Empfindungen, Raum und Zeit, Kategorien.

## § 8. Beleuchtung der transzendentalen Subjektivität.

Bevor wir die transzendente Begründung der Naturwissenschaft, das erste wichtige Stück seiner transzendentalen Logik; weiter verfolgen, wollen wir, um ein leichteres Verständnis zu erzielen, bei unserer für spätere Fragen wichtigen prinzipiellen Beleuchtung dieser Kantischen Wendung zum subjektiven Lebenskreis des Menschen wieder einen Augenblick stehen bleiben.

Wir fragten, ob eine solche prinzipielle Wendung zum Subjekt den Begriff des Subjektiven selbst nicht eigentümlich vertieft und erweitert habe, und jetzt haben wir in der Tat bereits gesehen, daß ja in der transzendentalen Subjektivität gerade eine, freilich ganz neue, aber die einzige dem Menschen mögliche Objektivität zu finden ist. Ich sagte, insofern und soweit man das Objekt im alten Sinne fasse —: als ein dem Subjekt absolut selbständig gegenüberstehendes Sein —, stürze es jetzt ein. Gewiß. Aber nur in diesem Sinne ist eine objektive Wahrheit und Wirklichkeit gelegnet, nicht in einem anderen, weiteren Sinne, — wenn sich ein solcher möglich erweisen sollte. So wenig der Schmerz bloße Einbildung ist, wenngleich ich ihn nicht dem Messer zuschreiben konnte, so wenig ist den gesamten primären und sekundären Tatsachen der Dinge eine Realität, ja eine Objektivität<sup>1</sup> überhaupt und eo ipso

<sup>1</sup> Ich scheide hier Realität und Objektivität, ohne mich noch auf die inneren Beziehungen einzulassen, die offenbar — nach Kants tiefster Idee seiner transzendentalen Logik — darin zu suchen sind, daß die Realität ein (Spezial-) Fall der neuen Objektivität ist.

abzusprechen. Es handelt sich um einen wirklichen großen Tatbestand, nur nicht in jenem alten absoluten, sondern — so sagt Kant — im phänomenalen Sinne. Aber innerhalb dieser phänomenalen Bestände tritt eine neue Objektivität ein, und damit verselbständigt sich diese subjektiv-immanente, phänomenale Wirklichkeit zum großen Teil zu einer wirklichen festen Objektwelt. Jener Vergleich mit dem Schmerzgefühl hinkt nämlich: das Schmerzgefühl ist und bleibt als solches ein bloßer Zustand. Nicht so die primären Tatsachen, soll heißen: die apriorischen Potenzen unseres Subjekts. Raum und Zeit, als apriorische Anschauungsformen, konstituieren eine Objektivität, denn sie (ordnen, lokalisieren, kurz) objektivieren in allgemeingültiger und notwendiger Weise die Empfindungen unserer Sinne und bringen dadurch die Erfahrungsgegenstände in ihrem Objektivitätscharakter erst hervor. Sie sind Gesetze der Objektivation: sie machen aus bloßen Empfindungszuständen objektive Wahrnehmungen, Kant sagt: konstituieren sie, haben dann aber natürlich auch für alle Wahrnehmungen Gültigkeit, sofern sie ja dieselben erst möglich machen, deren unumgängliche Bedingungen sind. Dies der transzendente Beweis.

Die apriorischen Anschauungsgesetze des Raumes und der Zeit bedeuten demnach innerhalb jener Subjektivität, im weiteren Sinne genommen, doch eine Objektivität: keine transzendente, sondern eine (transzendente d. i.) phänomenale, immanente, Kant sagt auch empirische. So verstehen Sie es jetzt noch besser, wenn ich sagte, innerhalb des subjektiven Kreises, und

das heißt: nach Aufgabe jener alten transzendenten Objektivität, anders ausgedrückt: in der immanenten Sphäre, würde eine Scheidung gewonnen zwischen einer loseren, bloß-subjektiven Schicht und einer transzendental-subjektiven Schicht. Während jene den Charakter bloßer Zustände behält, gewinnt diese den Charakter von Gegenständen. Die Begründung dieser objektiven, gegenständlichen Sphäre ist die transzendente.

Daraus ersehen wir doch, daß das Resultat der Kantischen Kritik nichts weniger als bloß negativ ist. Früher sagte ich, die Auflösung des vermeintlichen (alten) Objekts zugunsten des Subjekts schritte in so bedenklicher Weise fort, daß für das Objekt schließlich gar nichts übrig blieb, das Objekt sich ins Nichts auflöste oder — was auf dasselbe hinauskommt — in unnahbare Ferne rückte. Nun sehen wir: dieser Verlust wird auf der anderen Seite durch ein großes positives Resultat einigermaßen aufgewogen. Während die alte objektive Welt zusammensinkt, schießt im eigenen Kreise eine Welt zusammen, — aber freilich nur eine phänomenale.

Fragen wir nun erst nochmals, ob wirklich alles von der alten, vom Subjekt unabhängigen Objektivität einstürzt. Auf die Frage: was bleibt übrig? antwortete Locke zuletzt: das Ding, der substantielle Träger, — ein Gedanke, der von modernen Denkern aufgenommen ist. Der Sinn ist allgemein der: mag alles an dem Ding hier, jedes Realitätsmoment für sich, alles was wir an ihm wahrnehmen, subjektiv (in jenem weiteren Sinne) sein, es läßt sich doch noch das Ding als einheitlicher Träger davon scheiden. Auf die Einheit muß der Nachdruck

gelegt werden: es offenbart sich hier eine innere Beziehung, überhaupt feste innere Zusammenhänge. Denken Sie auch an das kausale Geschehen, oder vorsichtiger: an die Möglichkeit kausalgesetzlicher Fixierung der Tatsachen. Diese hier zutage tretenden Zusammenhänge lassen sich noch klar scheiden von jenen einzelnen und allerdings subjektiven Faktoren. Sie, diese inneren Zusammenhänge, können also doch noch objektiv sein; und wenn wir genau zusehen, steckt in ihnen gerade der dingliche Charakter der Welt.

Und was antwortet Kant? Diese inneren Einheiten und inneren Zusammenhänge sind ebenfalls transzendental-apriorischen Funktionen des Subjekts zuzuschreiben, aber solchen spezifisch denkender Art, im Gegensatze zu der anschaulichen Raum- und Zeitfunktion. Kant nennt sie „Kategorien“ und „Grundsätze des reinen Verstandes“. Es sind a priori eingesetzte Verstandesfunktionen, welche durch ihr Eintreten erst so recht die objektive dingliche Welt konstituieren, indem sie die einzelnen räumlich-zeitlichen Gebilde ordnen, in einen allgemeingültigen und notwendigen Zusammenhang bringen und so aus den „Wahrnehmungen“ eine eigentliche, echte, feste, inneren Zusammenhang aufweisende „Erfahrung“ schaffen. Sie also machen vor allem auch das eigentlich Dingliche an der Erfahrungswirklichkeit aus. — Die Begründung und Durchführung dieser Idee bringt die „transzendente Logik“, die höchste, sublimste Leistung der Kantischen Erkenntnistheorie.



### § 9. Die transzendente Deduktion der reinen Verstandesbegriffe.

Gerade die Grundgedanken dieser seiner transzendental-philosophischen Lehre von den Kategorien müssen wir auf uns wirken lassen, um die Zwecke unserer Vorlesung besser verfolgen zu können.

Gleich das erste große interessante Stück seiner Beweisführung verstehen wir am besten, wenn wir mit einem Bedenken beginnen. Die in Raum und Zeit geordnete Vorstellungswelt ist anschaulicher Art, die Kategorien sind unanschaulich-denkender Art. Wie sollen diese die anschauliche Welt bestimmen, ordnen, ihr Gesetze vorschreiben können? Wie soll es möglich sein, daß diese Begriffe auf die Dinge bestimmend angewandt werden können, derart bestimmend, daß ohne dies eine Erfahrung gar nicht zustande käme?

Kant sucht zunächst in einer ganz allgemeinen Erörterung die Antwort zu geben, in der Richtung: nur durch diese Kategorien können wir Objekte denkend erfassen; aber ohne diese denkende Erfassung sind sie gar nicht gegeben. Denn erst durch die Kategorien kommt eine definitive Einheit und Ordnung in die Erfahrungswelt, die aber ihrerseits ohne diese notwendige Einheit und Ordnung ihre objektive, dingliche Wirklichkeit noch gar nicht besitzt!

Lassen wir diese feinsinnigen Gedanken kurz auf uns wirken. Sie sind niedergelegt in der „Transzendentalen Deduktion der reinen Verstandesbegriffe“.

Wir müssen auf das Bewußtsein reflektieren. Schiebt sich da auch vieles bloß Psychologische mit ein (und das ist in der Tat gerade hier reichlich der Fall gewesen, wie übrigens Kant selbst zugegeben hat!)<sup>1</sup>, so ist das Ganze der dabei zu gewinnenden Einsichten nichts weniger als von bloß psychologischem, vielmehr in seinem innersten, leicht herauszuschälenden Kerne von rein logisch-erkenntnistheoretischem Wert. An das Bewußtsein müssen wir uns deshalb zuallererst halten, weil uns alles nur zu Gesicht kommt und für uns nur vorhanden ist als Vorstellungsmaterial, im Bewußtsein. Etwas anderes als Bewußtseinsinhalt liegt schlechterdings außer meinem Gesichtskreis und ist für mich überhaupt nicht vorhanden. Das Bewußtsein aber hat eine charakteristische Eigenschaft, ohne die es gar nicht bestehen kann: die Bewußtseinseinheit. Ein eigentümliches Zentrum, um das sich aller Bewußtseinsgehalt organisch gruppiert, ist ein integrierendes Moment des Bewußtseins. Diese Zentralisation bezw. — denn es handelt sich hier nicht um ein seiendes

---

<sup>1</sup> Er scheidet deshalb, schon in der Vorrede zur ersten Ausgabe der Kritik, zwei Seiten dieser Deduktion der reinen Verstandesbegriffe: die objektive und die subjektive Deduktion, welche letztere, „obgleich sie in Ansehung meines Hauptzwecks von großer Wichtigkeit ist, doch nicht notwendig zu demselben gehört“. Deshalb hat er sie auch in der zweiten Ausgabe im wesentlichen, bis auf zwei Paragraphen, weggelassen und dagegen die Hauptsache d. i. die objektive Deduktion in ganz neuer Bearbeitung weiter und reiner ausgeführt. Zu einem ersten leichteren Verständnis für diese ganze Betrachtung, „die etwas tief angelegt ist“, scheint mir aber doch eine Anknüpfung auch an die subjektive Seite praktisch.

Ding, geschweige um ein metaphysisches Ding etwa im Descartesschen Sinne der Seelensubstanz — Zentralisations-tendenz zeigt sich im „Subjekt“, — aber auch im „Objekt“, wie wir sehen werden. Jedenfalls ist die Einheit ein so wesentliches, unveräußerliches Charakteristikum des Bewußtseins, daß es ohne sie gar nicht zur Perfektion käme. Ohne diese Bewußtseinseinheit gäbe es nichts Zusammenhängendes, nicht nur keine Wissenschaft im strengen Verstande, sondern nicht einmal die allergewöhnlichste Erfahrung des einfachen Mannes. Die einzelnen Seiten und Stadien des Bewußtseinslebens brauchen doch dieses Zentrum; denn in ihm müssen sie sich alle zusammenfinden. Würden die einzelnen Bewußtseins-sphären bzw. bestimmte einzelne von ihnen nicht durch diese Einheit zusammengehalten, könnte man dann überhaupt noch sagen, sie wären vorhanden? Vielleicht doch: für ein anderes Subjekt! Ja, gewiß; aber doch eben nur, wenn sie von diesem zweiten Subjekt zusammengehalten würden.

Jede Bewußtseins-sphäre ist zugleich ein bestimmter Bewußtseinsinhalt, ein bestimmter Komplex von Vorstellungen. Was ich also eben über die einzelnen Gebiete des Bewußtseins gesagt habe, gilt eben deshalb auch für den Vorstellungsinhalt dieser Gebiete: die verschiedenen einzelnen Departements des Vorstellungsinhaltes werden gleichsam von jenem Zentrum zusammengehalten, von der Zentralstelle aus beherrscht. Wie ein großes kapitalistisches Unternehmen einer Bank. Was nicht an der Zentralstelle gemeldet, was von neu gewonnenen Kapitalien nicht an der Zentralstelle eingetragen, gebucht ist, was nicht den Zusammenhang mit

dem Unternehmen gewinnt, das geht für dasselbe verloren, ja es ist wie eine niemals entdeckte Unterschlagung für das Unternehmen gar nicht vorhanden. Alles muß sich der zentralen, einheitlichen Organisation einfügen, um überhaupt als existierend zur Geltung zu kommen!

Solche verschiedenen Gebiete, Departements des Bewußtseinsinhaltes liegen zu allernächst — auf die gewöhnliche sinnliche Erfahrung geachtet — nach zwei Richtungen vor: nach der zeitlichen und der räumlichen. Jede Erfahrung, selbst die kleinste, ist eine reiche, komplizierte räumlich-zeitliche Mannigfaltigkeit. Eine solche ist aber ohne jenen zusammenhaltenden Faktor, den wir Ich- oder besser Subjekteinheit nennen, gar nicht möglich. Fehlte dieser Faktor bzw. diese Faktoren — denn vielleicht ist es ein ganzes System zusammenhaltender Faktoren —, dann könnte ich mich nicht in meiner Heimatgegend, geschweige in fremder zurechtfinden, ich könnte das Gestern nicht mit dem Heute zu einem sinnvollen Ganzen zusammensehen und nicht entsprechend sinnvoll handeln, geschweige daß ich Ihnen heute einen langen, nicht gerade leichten Vortrag im Anschluß an die vorhergehenden und im Zusammenhange mit einem darüber hinausragenden Thema halten könnte. Was soll hier Zusammenhang und innerer Anschluß heißen ohne das zusammenhaltende Subjekt?!

Machen wir es uns klar im Anschluß an ein Kantisches Bild. Die gesamte Erfahrungswelt besteht aus einer ungeheueren Summe der mannigfaltigsten subjektiv-immanenten Inhalte, kurz: von Vorstellungen. Ob sie nun speziell als eine zeitliche Mannigfaltigkeit vor-

liegt, wie die Töne eines Musikstückes, die Phasen eines Ereignisses, oder ob sie sich als eine spezifisch räumliche Mannigfaltigkeit gibt, wie dieses Zimmer oder meine Universitätsstadt Erlangen mit Umgebung von meiner Wohnung auf dem Burgberg oder Wernigerode von dem schönen Schloß aus gesehen, — faktisch ist jede empirische Erfahrung, jeder konkrete Lebenstatbestand eine räumlich-zeitliche Mannigfaltigkeit gleicherweise —: immer können wir uns diesen Erfahrungstatbestand, diese Mannigfaltigkeit der Einfachheit halber als eine Linie vorstellen. Und es fragt sich, was gehört alles dazu, welche Vorbedingungen müssen erfüllt sein, damit eine solche Mannigfaltigkeit, eine solche Linie als eine wirkliche einheitliche Erfahrung zustande kommt. Es gehört dazu:

1. Die Synthesis der Apprehension in der Anschauung. Wir müssen die einzelnen Teile und Bruchstücke, wenn auch nicht alle, nacheinander wahrnehmen, apprehendieren. Denn „die Apprehension des Mannigfaltigen der Erscheinung ist jederzeit sukzessiv“: in jedem Augenblick ist nur ein Bruchstück des Erfahrungsganzen als wirkliche aktive Erfahrungstatsache für mein Bewußtsein vorhanden, und wie dieses Bruchstück selbst alle vorhergehenden Erfahrungsfragmente ablöste, muß es seinerseits alsbald anderen Bruchstücken weichen. — Darum aber würde aus dieser Synthesis der Apprehension nie die einheitliche Erfahrungstatsache der geraden Linie herauskommen, wenn nicht noch eine weitere, ursprünglichere Synthesis dahinter steckte:

2. Die Synthesis der Reproduktion in der Einbildung. Die Vereinigung der Bruchstücke zu einem Ganzen



der Erfahrung ist nur möglich, wenn mein Subjekt die Kraft (der „Einbildung“) hat, die erlebten Fragmente, auch wenn sie als primäre Erfahrungstatsachen verloren sind, zu reproduzieren und festzuhalten. — Aber auch so würde die Erfahrung einer solch einheitlichen Linie noch nicht herauskommen, — wenn nicht das Subjekt die vorher gehabt, entschwundenen und reproduzierten Erfahrungsfragmente zugleich als mit den vorher gehabt identisch wiedererkennen würde, wenn also nicht noch eine weitere Synthesis logisch vorausginge:

3. Die Synthesis der Rekognition im Begriff. Hier stoßen wir, was ich hier nicht genauer verfolgen kann, schon viel tiefer auf das spezifische transzendentallogische Phänomen der Objektivität der Erfahrung. Dies zeigt sich auch darin, daß uns die letzte Synthese weitertreibt zur Besinnung auf die höchste Synthesis:

4. Die ursprüngliche synthetische Einheit des Bewußtseins oder die transzendente Einheit der Apperzeption. Sie ist diejenige Einheit des Bewußtseins, die alle jene verknüpfenden Funktionen und ihre im sinnlichen Material vor sich gehenden Leistungen zusammenhält und zur erfolgreichen Wirksamkeit kommen läßt und so als höchste transzendente Vorbedingung der objektiven Erfahrungseinheit jener Linie erfaßt werden muß. Und eben diese innere Einheit und Notwendigkeit der Verknüpfung macht das Objektive, Gegenständliche der Vorstellungen aus. „Um irgend etwas im Raume zu erkennen, z. B. eine Linie, muß ich sie ziehen, und also eine bestimmte Verbindung des gegebenen Mannigfaltigen synthetisch zu Stande bringen, so, daß die Einheit dieser Handlung zu-

gleich [!] die Einheit des Bewußtseins (im Begriffe einer Linie) ist, und dadurch allererst ein Objekt (ein bestimmter Raum) erkannt wird. Die synthetische Einheit des Bewußtseins ist also eine objektive Bedingung aller Erkenntnis, nicht deren ich bloß selbst bedarf, um ein Objekt zu erkennen [wie man aus der eben vorgeführten, sehr psychologisch unterbauten Deduktion der Kategorien aus der ersten Ausgabe der Kritik zu denken leicht Gefahr läuft], sondern unter der jede Anschauung stehen muß, um für mich Objekt zu werden, weil auf andere Art, und ohne diese Synthesis, das Mannigfaltige sich nicht in einem Bewußtsein vereinigen würde.“ (Kritik der reinen Vernunft, zweite Ausgabe, § 17.)

Wie wir uns zu der Teilung in eine vierfache Synthesis, zu ihrem psychologischen oder logischen Charakter im besonderen auch stellen mögen, Kant hat darin recht: wenn wir meinen, eine Erfahrung, schon in dem gewöhnlich-empirischen Sinne, zu machen, ein System von Dingen wahrzunehmen, und dies für einen unmittelbar sicheren, gegebenen, uns selbständig gegenüberstehenden Tatbestand halten, dann befinden wir uns in einer argen Täuschung. Alles ist vielmehr nur als Bewußtseinsfaktum vorhanden, und zwar als ein solches ganz komplizierter Art. Kant hat das in geistvoller und tiefdringender Weise gezeigt dadurch, daß er nachweist: wir könnten gar kein geordnetes Weltbild haben, wenn wir nicht unbewußte Denkgesetze in dieses Weltbild eingesetzt und es damit erst zu dem gemacht hätten, was es jetzt für das reflektierende Bewußtsein schon fertig darstellt. Ohne diese geistigen Funktionen würde keine einheitliche Er-

fahrung, nicht einmal die Erfahrung dieses Zimmers, für mich möglich sein. Denn unmittelbar gegeben, unmittelbar vorhanden ist mir immer nur eine Summe einzelner Empfindungen, die im Subjekt sehr zufällig auftreten und wieder verschwinden. Tausend Fragmente ohne Zusammenhang und ohne Ordnung wechseln in einem fort in meinem unmittelbaren Bewußtsein ab; und erst gewisse — zunächst ganz unbewußt einsetzende — Denkfunktionen ergänzen diese Bruchstücke, reproduzieren sie und verbinden sie zu einem zusammenhängenden Ganzen. Und die hierbei eine Rolle spielenden verknüpfenden Funktionen fanden ihren letzten Halt, ihr Zentrum in der transzendentalen Einheit der Apperzeption, des Subjekts, — als deren Betätigungen jene zu fassen sind. Deshalb können wir schließlich einfach sagen: erst die konzentrierende Einheit des Subjekts bringt durch die verknüpfenden Denkfunktionen in das Gewühl subjektiver Empfindungen, in eine Vielheit isolierter, beziehungsloser Sinneseindrücke einen Zusammenhang, eine eindeutige, weil notwendige Ordnung, eine „Affinität der Erscheinungen“ hinein und schafft damit aus jenem chaotischen, fragmentarischen Empfindungstoff erst eine einheitliche, von Gesetzen durchwaltete, objektive Wirklichkeit. Das Subjekt mit seinen apriorischen Funktionsgesetzen verknüpft erst die einzelnen Bruchstücke der Wahrnehmungen und bringt die Erfahrung dadurch erst zustande. Insofern erweist sich also die Einheit unseres Bewußtseins, unseres Subjekts mittelst seiner Verknüpfungsfunktionen als der einheitliche Träger der objektiven Erfahrungswelt. Die Einheit unseres Sub-

jekts macht die Erfahrungswelt erst möglich, erst durch seine verknüpfenden Tätigkeiten hat das Subjekt die zusammenhängende Erfahrung geschaffen, die dann das volle, reflektierende Bewußtsein schon als fertige — und darum scheinbar fremde — Tatsache vorfindet.

Nur wenige Theoreme aus der großen Geschichte des philosophischen Denkens und Arbeitens kommen an Bedeutsamkeit und Tiefe der These nahe, die sich für Kant aus obigen Erwägungen als das allgemeine Resultat seiner transzendentalen Logik ergibt: in jener Verknüpfungseinheit und -notwendigkeit und in nichts anderem ist das den Vorstellungen zukommende Objekt, ihr Gegenstand — Kant nennt ihn deshalb den „transzendentalen Gegenstand“ — zu suchen, und diese Verknüpfungseinheit und -notwendigkeit ist nur aus einem transzendentalen Prinzip in der eben angedeuteten Richtung zu erklären und also zuhächst aus der transzendentalen Einheit der Apperzeption; und jede folgende der vorhin aufgezählten Synthesen sichert unseren anschaulichen und begrifflichen Erkenntnissen entschiedener und definitiver den Gegenstand. „Aller Notwendigkeit liegt jederzeit eine transzendente Bedingung zum Grunde. Also muß ein transzendentaler Grund der Einheit des Bewußtseins, in der Synthesis des Mannigfaltigen aller unserer Anschauungen, mithin auch der Begriffe der Objekte überhaupt, folglich auch aller Gegenstände der Erfahrung, angetroffen werden, ohne welchen es unmöglich wäre, zu unsern Anschauungen irgend einen Gegenstand zu denken: denn dieser ist nichts mehr als das Etwas, davon der Begriff eine solche Notwendigkeit der Synthesis ausdrückt. Diese

ursprüngliche und transzendente Bedingung ist nun keine andere, als die transzendente Apperzeption.“ „Es ist klar, daß . . . die Einheit, welche der Gegenstand notwendig macht, nichts anders sein könne, als die formale Einheit des Bewußtseins in der Synthesis des Mannigfaltigen der Vorstellungen. Alsdann sagen wir: wir erkennen den Gegenstand, wenn wir in dem Mannigfaltigen der Anschauung synthetische Einheit bewirkt haben.“ (Kritik der reinen Vernunft, S. 120 u. 119.) — Dies die allgemeine Antwort Kants in seiner Kritik der reinen Vernunft auf die im Jahre 1772 sich selbst gestellte und als Grundproblem der ganzen Erkenntnistheorie erfaßte Frage: „Auf welchem Grunde beruht die Beziehung desjenigen, was man in uns Vorstellung nennt, auf den Gegenstand?“ Diese Beziehung ist keine abbildende, keine nach naturwissenschaftlichen Analogien und überhaupt nach Seinsanalogien zu deutende, keine ontologische, sondern eine transzendental-logische Beziehung!<sup>1</sup>

Man könnte, wie gesagt, über die oben kurz vorgeführte Kantische Scheidung in drei bzw. vier Synthesen

---

<sup>1</sup> Zur reinen Fassung dieser nicht ontologischen, sondern transzendentallogischen Beziehung würde dann freilich auch die Einsicht nötig, daß — wenigstens im Gebiete rein erkenntnistheoretischer Probleme im Gegensatz etwa zum methodologischen Gebiet — ein Thun, Schaffen, Gestalten von seiten der transzendentalen synthetischen Prinzipien, sodann das Subjekt als einheitlicher Träger der objektiven Erfahrungswelt u. a. m. inadäquate Fassungen der Sache sind, die eigentlich gemeint ist. Dazu siehe besonders unten § 12 Kritisches, Punkt 5, und dann § 14.



als Ausführung des allgemeinen Gedankens der transzendentallogischen Vorbedingung der Objektivität und Gegenständlichkeit der Erfahrung streiten und diese Scheidung als eine im wesentlichen bloß psychologische Analyse ansehen. In der Tat kommt vieles lediglich auf Rechnung der Ökonomie des Bewußtseins, hat also bloß empirisch-psychologischen Wert, faßt zum mindesten das betreffende transzendente Prinzip nicht rein und ursprünglich genug und hat deshalb in dieser transzendentalphilosophischen Untersuchung — in der es sich immer nur handelt um die „transzendente Affinität, woraus die empirische die bloße Folge ist“ (Kritik der reinen Vernunft, S. 125/126) — kein prinzipielles, systematisches Recht. Höchstens ein pädagogisches zur Erleichterung des Verständnisses. Dies in der Tat: Kant hat hier nur in einem kurzen verständlichen und darum psychologisch angehauchten Durchblick auf die Höhe des transzendentalen Prinzips führen und damit ganz im allgemeinen zeigen wollen, daß und wie überhaupt logische Prinzipien zugleich transzendente, die anschauliche Erfahrung bestimmende Gesetze sein können. Präzis aber und exakt im transzendentallogischen Sinne wird die Sache erst da, wo die Kategorien eingeführt und uns vorgestellt werden als die eigentlichen transzendentalapriorischen Verknüpfungsprinzipien, in denen sich die transzendente Einheit der Apperzeption äußert, und ohne die sie ein sehr leerer, wenngleich durchaus richtiger Begriff ist. Die Kategorien, die reinen Verstandesbegriffe — das ist die These, die an dieser Stelle der Kritik der reinen Vernunft einsetzt — gehören nun eben zu diesen

apriorischen, aber konstitutiv tätigen Verknüpfungsfunktionen; ja sie sind die wesentlichsten Funktionen der denkenden Einheit unseres Ich. Die Kategorien sind einzelne Betätigungen der transzendentalen Einheit der Apperzeption, Regeln, in denen sie sich äußert, die Mittel und Instrumente, mit deren Hilfe die transzendente Apperzeption das räumlich-zeitliche Wahrnehmungsmaterial zur Erfahrungseinheit bringt. Durch die Einheit des Subjekts wird das Chaos des Vorstellungsinhaltes zur Erfahrung, und da nun die Kategorien zu diesen synthetischen Betätigungen des Subjekts gehören, können wir sagen: die Einheit der Apperzeption macht gerade mit ihren kategorialen Regeln die objektive Erfahrungswelt erst möglich, konstituiert sie überhaupt erst.

Worin liegt also der springende Punkt des transzendentalen Beweises? Durch die Kategorien bringt die transzendente Einheit des Subjekts erst eine feste Struktur, einen notwendigen und allgemeingültigen Zusammenhang in die Erscheinungen, und damit wird das überhaupt erst möglich, was die Erfahrung ausmacht. Daraus aber folgt: die Kategorien sind wesentliche konstitutive Faktoren der objektiven Erfahrungswelt und haben für dieselbe strenge Gültigkeit. Kurz: die reinen Verstandesbegriffe haben objektive Gültigkeit als „Bedingungen a priori zu einer möglichen Erfahrung, als worauf allein ihre objektive Realität beruhen kann“. (Kritik der reinen Vernunft, S. 113.)

§ 10. Der transzendente Beweis im besonderen:  
die Grundsätze des reinen Verstandes.

Natürlich enthielten die Erwägungen der „Deduktion der reinen Verstandesbegriffe“ nur einen Beweis in Bausch und Bogen, en bloc für sämtliche reinen Verstandesbegriffe; und Kant beabsichtigte mit ihm auch offenbar nur eine vorläufige Erklärung der Möglichkeit, daß apriorische Denkgesetze doch zugleich konstitutive Bedeutung und also objektive Gültigkeit für die Erfahrung haben können. Ob nun aber z. B. die Kategorie der Kausalität oder der Substanz zu diesen konstitutiven Grundsäulen in der Verfassung eines objektiven Erfahrungsbewußtseins gehören, folgt aus diesen allgemeinen Untersuchungen noch nicht und muß besonders gezeigt werden. Dieser Aufgabe ist Kant auch mit aller Energie nachgekommen — in dem zweiten großen Abschnitte der transzendentalen Analytik, den er im Gegensatze zur Analytik der Begriffe Analytik der Grundsätze nennt.

Ich will nur den Beweis für die objektive Gültigkeit des Kausalprinzips andeuten. Er enthält wohl das tiefste Stück der ganzen Kritik, ist aber doch nach dem Bisherigen nicht allzuschwer zu verstehen, insbesondere wenn wir einen Grundgedanken der Deduktion der reinen Verstandesbegriffe zur Vermittelung herübernehmen: die eigentümliche Beziehung der kategorialen Funktion zur Raum- und Zeitfunktion. Wer die transzendente Ästhetik, den ersten Teil der Kritik, durchgearbeitet hat, der geht zunächst zu den weiteren Philosophemen der

Kritik über mit dem Gedanken, die objektive Erfahrungswirklichkeit sei schon durch die transzendental-apriorischen Gesetze des Raumes und der Zeit in ihrer Objektivität definitiv gesichert. Wir aber müssen aus denjenigen Beweisführungen der transzendentalen Analytik, die wir jetzt hinter uns haben, die Lehre mitnehmen, daß schon bei der konstitutiven Tätigkeit unserer apriorischen Raum- und Zeitfunktion das Subjekt mit seinen Denkfunktionen sich ordnend erwies. Also ist doch schon die anschauliche räumlich-zeitliche Welt, sofern und soweit sie eine sinnvolle Objektivität besitzen soll, nicht bloß anschaulich. Genau so wie von den Synthesen der Apprehension, Reproduktion, Rekognition und transzendentalen Apperzeption in den vorhergehenden Synthesen, wenn ihre Leistungen den gewünschten Erfolg wirklich haben sollen, schon die folgende bzw. folgenden Synthesen mitstecken und mittätig sein mußten, so muß auch die räumliche und zeitliche Anordnung unserer Empfindungen, um wirklich in Hinsicht der Objektivität fruchtbar zu sein, selbst schon mit Hilfe von kategorialen Funktionen geschehen, deren letztes einheitliches Band die Einheit des Subjekts darstellte. Nötig aber ist ein neues Prinzip, ein Verstandesprinzip für die wirkungsvolle Betätigung des Raum- und Zeitprinzips deshalb, weil die Anschauungsformen des Raumes und der Zeit — abgesehen von der kategorialen Leitung<sup>1</sup> — die Empfindungen

---

<sup>1</sup> Faktisch besteht natürlich diese vom kategorialen Verstand entblößte transzendente Wirkung und Gültigkeit gar nicht, beruht vielmehr auf einer, allerdings berechtigten, begrifflichen Abstraktion und Isolation!

ganz zufällig ordnen, sagen wir lieber: ganz zufällig aufnehmen, wie es gerade kommt, wie uns die Empfindungen gerade zufällig gegeben werden. Es liegt also in der Raum- und Zeitfunktion selbst gar kein allgemeingültiges und notwendiges Gesetz ihrer ordnenden Betätigung; und wir brauchen darum bei der räumlichen und zeitlichen Ordnung der Empfindungen eine Regel, ein allgemeingültiges und notwendiges Gesetz, welches eben entscheidet, welcher räumliche und zeitliche Zusammenhang, welche räumlich-zeitliche Ordnung die allgemeingültige d. h. objektive ist. Sie sehen, um das hier gleich wieder einzuschalten, deutlich, daß Objektivität hier nichts weiter ist als eine durch ein apriorisch-synthetisches Denkgesetz festgelegte allgemeingültige und notwendige Ordnung der Erscheinungen, — objektiv also in diesem Sinne gleich allgemeingültig!<sup>1</sup> Die Notwendigkeit solcher neuer apriorisch-synthetischer Denkfunktionen hängt natürlich damit zusammen, daß wirklich zwischen bloßer Wahrnehmung und streng objektiver Erfahrung eine Scheidung möglich ist, jedenfalls — da liegen Probleme!<sup>2</sup> — als eine Forderung aufzustellen ist, die uns schon die Erfahrung an die Hand gibt. Denn während die reine Wahrnehmung doch eben nur Empfindungen in räum-

---

<sup>1</sup> Nicht im Sinne bloßer tatsächlicher Allgemeinheit des Geltens und Anerkanntseins, sondern im Sinne einer inneren, sachlichen Notwendigkeit, die — was wir hier noch nicht ausführen können — schließlich genauer als eine normativ-teleologische zu fassen wäre.

<sup>2</sup> Die wir unten unter dem Gegensatz von gewöhnlicher und idealwissenschaftlicher Erfahrung anschneiden.



licher und zeitlicher Form enthält, Raum und Zeit somit höchstens eine fragmentarische Koordination und Sukzession von Empfindungen und nichts weiter bieten, ist in der Erfahrung die eigentümliche Tatsache zu verzeichnen, daß wir von dieser bloßen Koordination und Sukzession von Empfindungen streng objektive Beziehungen — von Dingen scheiden! Wir sagen: wir nehmen die „Dinge“ jetzt zufällig gerade so, das andere Mal so, einmal in dieser, ein anderes Mal in jener Folge und wieder ein anderes Mal gar nicht wahr, und scheiden diese Wahrnehmungen der Dinge und ihrer Beziehungen von den Dingen und ihren Beziehungen selbst. Wie können wir das aber? Wie kommen wir dazu, diese Wahrnehmungen, diese räumlich-zeitlichen Empfindungskleckse, diese bloßen Bilder zu Dingen auszu-deuten, ihnen einen objektiven, dinglichen Charakter beizulegen? Kant antwortet: das tut unser Verstand mit seinen begrifflichen Funktionen. Wenn wir Dinge behaupten, wenn wir den räumlich-zeitlich geordneten Empfindungen Dinge unterlegen und bestimmte, feste, objektive Beziehungen und Gesetze zwischen diesen Wahrnehmungen annehmen, so liegt hierin eine Anwendung begrifflicher Beziehungen unseres synthetischen Verstandes auf jenes räumlich-zeitliche Empfindungsmaterial vor. Hier wirkt der Verstand herein, und aus dem Zusammen von Sinnlichkeit und Verstand kommt das erst zustande, was wir die objektive Erfahrungswirklichkeit nennen. Immer ist dabei, gerade für das Verständnis der Analytik der Grundsätze d. i. der Beweise der objektiven Gültigkeit der Denkgesetze im besonderen, die enge Bezogenheit

der apriorischen Anschauungsformen, wenn ihre konstitutive Bedeutung wirklich erfolgreich sein soll, auf die Kategorien im Auge zu behalten. Diese enge Bezogenheit können wir nunmehr kurz zusammenfassend dahin formulieren: die transzendente Apperzeption muß dem Raum und der Zeit (als lebendige transzendental-apriorische Funktionen gedacht!) bei ihrer Betätigung den Empfindungsinhalten gegenüber und weiter der Einbildungskraft bei der Apprehension und Assoziation der einzelnen räumlichen und zeitlichen Gebilde erst allgemeingültige und notwendige Regeln geben, und das geschieht durch die Kategorien. Durch diese kategorialen Regeln wird eine allgemeingültige und notwendige Verknüpfung der Erscheinungen erst möglich, und auf diese Verknüpfung reduziert sich der dingliche, gegenständliche Charakter der objektiven Erscheinungswirklichkeit.

Von hier aus dürfte der Beweis für die objektive Gültigkeit des **Kausalprinzips**, den wir als markantes Beispiel aus seiner Analytik der Grundsätze herausgreifen, leicht verständlich sein. Wir fassen die Struktur des Beweisganges, wenn wir sagen: Kant geht von zwei Thesen aus:

1. „Die Apprehension des Mannigfaltigen der Erscheinung ist jederzeit sukzessiv.“ Mag der Inhalt des Mannigfaltigen in der objektiven Wirklichkeit zugleich sein wie die Teile eines Hauses oder einer Straße, oder mögen seine Teile auch in der Wirklichkeit folgen wie bei einem Ereignis, immer folgen, unmittelbar subjektiv betrachtet, die Perzeptionen aufeinander; und wo sie auch objektiv sukzedieren, kann die subjektive Folge der Perzeptionen um-

gekehrt zur Folge des objektiven Tatbestandes verlaufen, wofür ja mannigfache Beispiele anzuführen wären. Also: unsere Empfindungen sukzedieren immer, und zwar ganz individuell zufällig, einmal so und das andere Mal so, und es liegt deshalb in ihrer Apprehension selbst kein Prinzip für eine eindeutig bestimmte, streng allgemeingültig und notwendig geregelte Ordnung ihrer Betätigung.

2. Nun ist aber in der Erfahrung die objektiv gültige, gegenständliche Folge der Erscheinungen klar zu scheiden von der bloß subjektiv gültigen Perzeptionsfolge. Der subjektive Vorstellungsablauf und der objektive Ablauf der Wirklichkeit lassen sich präzise auseinanderhalten. Der subjektive Ablauf hängt von zufälligen, zum Teil willkürlichen Umständen ab, der objektive ist sicher und eindeutig bestimmt und gilt objektiv, für alle.

Aus beiden Thesen ergibt sich ein Problem: wie verträgt sich die zweite These mit der ersten? Denn wir dürfen das eine nicht vergessen, was nach dem ganzen Zusammenhange klar sein muß: alle Tatsachen sind uns ja doch zunächst nur als subjektive Bestände, als Vorstellungen gegeben. Wie kann ich da nun aus diesem subjektiven Ablaufe meiner Vorstellungen heraustreten und eine objektive Folge (und überhaupt objektive Ordnung) konstatieren, welche eben objektiv und das heißt zugleich:<sup>1</sup> für alle gelten soll, während die subjektive nur in dem augenblicklichen individuellen Falle für mich tatsächlich

---

<sup>1</sup> Es heißt nicht nur: für alle geltend, sondern — was mehr ist als solche tatsächliche Allgemeinheit der Geltung: — innerlich, sachlich notwendig.

ist! — Also: wie ist die zweite These möglich unter Anerkennung der ersten?

Antwort: nur durch das Kausalprinzip, durch die Kategorie bzw. den Grundsatz des ursächlichen Zusammenhanges der betreffenden Vorstellungen. Ich kann die Lösung so formulieren: unter Geltung der ersten These wurde die zweite zum Problem, und dieses Problem löst Kant mit Hilfe des (Substanz- und) Kausalitätsgesetzes als einer jene Zeitordnung der Vorstellungen erst allgemeingültig und notwendig konstituierenden apriorischen Funktion. Wo und soweit eine objektive Zeitordnung vorliegt, da ist eben die Kategorie (der Substanz und) der Kausalität im Spiele gewesen. Und damit haben wir das eigentliche Demonstrandum: die apriorisch-synthetische Kausalfunktion bringt die objektive Zeitfolge der Erscheinungen erst hervor, diese ist ganz auf ihre Rechnung zu setzen; und eben deshalb hat dann auch das Kausalprinzip für alle wirkliche Erfahrung objektive Gültigkeit.

Ich wiederhole den Beweis der objektiven Gültigkeit des Kausalitätsprinzips in Form eines Syllogismus:

Obersatz: Wenn nicht die Kategorie der Kausalität als konstituierender Faktor in die subjektiv-empirische Welt einging und nicht in ihre Sukzessionen eine allgemeingültige und notwendige Ordnung brächte, so wäre eine objektive Zeitfolge zu erfahren unmöglich; denn sie wäre nicht zu scheiden von der bloß subjektiv gültigen Perzeptionsfolge.

Untersatz: Nun ist aber diese präzise Unterscheidung eine sichere Erfahrungstatsache.

Schlußsatz: Also ist die Kategorie der Kausalität der einzige Grund der objektiven Zeitfolge in der Erfahrung und darum für diese schlechthin objektiv gültig.

Oder in einen Satz zusammengezogen: Kausalität ist objektiv gültig als notwendige Bedingung der Erfahrung objektiver Zeitfolge.

Man beachte nur noch einen Punkt, der für den kritischen Tiefblick Kants charakteristisch ist: für Hume war die Kausalität aus der wiederholten objektiven Zeitfolge zu erklären, die ihrerseits als sichere, keiner weiteren Erklärung bedürftige Tatsache hingenommen wurde; für den tiefer blickenden Kant ist umgekehrt die objektive Zeitfolge — die dem empirischen Bewußtsein freilich als eine sichere, von der bloß subjektiv gültigen Perzeptionsfolge wohl zu unterscheidende, aber gerade der Erklärung bedürftige Tatsache vorliegt — schon ein Ergebnis der Kausalität, im transzendental-logischen Sinne genommen. (Vgl. auch oben S. 15.)

## § 11. Resultat. Der „transzendente Gegenstand“.

Wie ich mehrfach betonte, erleichtern Sie sich das erste Verständnis, wenn Sie sich die Sache immer so klar zu machen suchen: nach Kant müssen die Kategorien dem Raum und der Zeit bei ihrer Objektivation der Empfindungen erst eine allgemeingültige und notwendige Regel geben; und durch diese wird eine objektive Verknüpfung und Einheit der Erscheinungen erst möglich. — Und das eigentümliche Resultat lautet: eben auf diese transzendental-apriorische Verknüpfung



der Erscheinungen reduziert sich der gegenständliche, dingliche Charakter der objektiven Erfahrungswelt. Dieser dingliche Charakter ist also nicht mehr, wie die Rationalisten und selbst noch ein Locke meinten, zu suchen in unabhängig vom Subjekt und ihrer Erkenntnisbeziehung bestehenden Realitäten (in Realitäten *praeter nos*), in transzendenten Dingen, in Dingen an sich; er liegt aber ebensowenig in bloßen assoziativen Summen von Vorstellungen (dies gegen die Empiristen!), sondern in eigenartigen, apriorischen Verknüpfungsfunktionen, die natürlich, als Ausdruck eines reinen transzendentalen Bewußtseinsprinzips, jenseits des Einzelsubjekts und seiner individualbewußten Erkenntnishandlung liegen, d. h. diesem individuellen Subjekt und seiner Erkenntnistätigkeit eben transzendental-logisch vorausgehen, und aus denen der objektiv-gegenständliche Charakter der Erfahrungswelt erst entspringt, — das Wort „entspringen“ eben in dem entwickelten transzendental-logischen Sinne genommen, in dem es Kant selbst schon auf der ersten Seite der Einleitung seiner Kritik in der zweiten Ausgabe anwendet. Dabei dürfen wir aber eben nie vergessen, was von neuem auch aus meiner eben gemachten Bemerkung über die Scheidung zwischen dem reinen transzendentalen Bewußtsein, jener „ursprünglichen synthetischen Apperzeption“ und dem Einzelsubjekt folgt: sowohl die räumlich-zeitliche Objektivation der Empfindungen zu Wahrnehmungen, als auch und vor allem die kategoriale Verdinglichung dieser Wahrnehmungen zu Erfahrungen sind nicht willkürliche Leistungen des einzelnen empirischen Bewußtseins, son-

den gehen ohne unser individualbewußtes Zutun vor sich (vgl. auch Windelband, Geschichte der neueren Philosophie<sup>1</sup>. II, S. 59 u. 70), gehen also insofern auch dem einzelnen erkennenden Ich voraus, dieses ebenso wie die anderen Objekte transzendentallogisch bedingend. (Siehe u. a. besonders aus der transzendentalen Deduktion der reinen Verstandesbegriffe in der zweiten Ausgabe der Kritik den 24. Paragraphen.)

Am Begriff des „transzendentalen Gegenstandes“ haben wir in konzentrierter Form das Resultat der Kantischen Transzendentalphilosophie vor uns und können darum an der Hand dieses Begriffes die Summe des Erkenntnistheoretikers Kant ziehen.

Erkenntnis will objektive Bedeutung haben, sie beansprucht objektive Gültigkeit, oder besser — worin die objektive Gültigkeit zum Ausdruck kommt —: sie muß sich auf einen Gegenstand beziehen. Ein Gegenstand gehört zu echter Erkenntnis, — im Gegensatze zu bloßen Zuständen. Wir verlangen von der Erkenntnis objektive Gültigkeit=gegenständliche Bedeutung. Was ist dieser Gegenstand der Erkenntnis? Die für uns jetzt naive vorkantische Ansicht besagt: der Gegenstand ist ein unabhängig vom Subjekt befindliches, transzendent existierendes Ding. Offenbar ist das nur eine Fassung des Erkenntnisgegenstandes, deren Einsturz den Begriff des Gegenstandes der Erkenntnis selbst noch nicht mitstürzt, uns noch nicht zwingt, den Begriff überhaupt aufzugeben. Wenn wir darum mit aller kritischen Reserve gegen vorgefaßte Meinungen den Gegenstand der Erkenntnis bestimmen und nach ihm fragen wollen, dürfen

wir noch keine Merkmale aus einer bestimmten voreiligen Fassung einfließen lassen. Dem Naiven wird das schier unmöglich, weil sofort mit blinder Notwendigkeit jene naive vorkantische Interpretation hereinspielt. Erst da, wo man sich, wie Sie hoffentlich, von der vorkantischen Fassung frei gemacht hat, und wenn auch nur im Sinne der erlangten kritischen Fähigkeit, sie zum Problem zu nehmen, erst da wird man zu einer vorsichtigeren Definition des Erkenntnisgegenstandes und der Beziehung der Erkenntnis zu ihm fähig. Der Gegenstand wäre da nun etwa als dasjenige zu charakterisieren, wovon gewissermaßen das Erkennen, wenn es wahr sein will (und das muß es wollen!) abhängt, das, wonach es sich zu richten hat. Wir könnten ja gleich fortfahren: also in der Sphäre der eigentümlichen Notwendigkeit, die das betreffende Erkennen beherrscht, muß der Gegenstand gesucht werden; eigentümliche Notwendigkeit, das will heißen: nicht äußere, kausale, sondern innere, ich könnte auch sagen: nicht ontologische, sondern sachlich-logische (im weiteren Sinne) Notwendigkeit! Wir könnten so fortfahren und mögen das auch schon in Erwägung behalten; aber wir wollen doch diesen Teil der Charakteristik, der uns unten im dritten Kapitel grundsätzlich beschäftigen wird, jetzt noch auf sich beruhen lassen. Denn er bietet doch schon wieder eine, wenn auch für uns heute durchaus richtige, doch zu bestimmte inhaltliche Charakteristik des Erkenntnisgegenstandes, während wir zunächst eine so allgemeine Definition brauchen, daß wir von da aus die Kantische Fassung im Gegensatze zur vorkantischen klar übersehen können. Am geeignetsten scheint

mir da die allgemeine Formulierung Rickerts in seinem „Gegenstand der Erkenntnis“<sup>2</sup>: „Zum Begriff des Erkennens gehört außer einem Subjekt, das erkennt, ein Gegenstand, der erkannt wird. Unter „Gegenstand“ darf man zunächst nichts anderes verstehen als das, was dem erkennenden Subjekt entgegensteht, und zwar in dem Sinne, daß das Erkennen sich danach zu richten hat, wenn es seinen Zweck erreichen will. Dieser Zweck besteht darin, wahr oder „objektiv“ zu sein. Unsere Frage lautet: was ist der Gegenstand der Erkenntnis, oder wodurch erhält das Erkennen seine Objektivität?“ Wenn wir also den Begriff des Gegenstandes der Erkenntnis so vorsichtig fassen: als dasjenige, wonach sich das Erkennen zu richten hat, um wahr und also vor allem objektiv zu sein, dann bleibt sein Sinn, ja seine Unumgänglichkeit unangetastet, wenn auch die naive Deutung, die die vorkantischen Denker dem Gegenstande gaben, durch Kant hinfällig geworden ist. Kant hat den Begriff des Erkenntnisgegenstandes selbst keineswegs angetastet. Ist ihm doch, wie oben gesehen, gerade als ihm die bisherige Fassung einstürzte, die Notwendigkeit, den Gegenstand der Erkenntnis, der ihre Objektivität verbürgt, an der richtigen Stelle zu fassen, nur noch dringender geworden. „Ich frug mich nämlich selbst: auf welchem Grunde beruht die Beziehung desjenigen, was man in uns Vorstellung nennt, auf den Gegenstand?“ Erst in diesem, oben schon zitierten, Problem wollte Kant im Jahre 1772 „den Schlüssel zu dem ganzen Geheimnisse der bis dahin sich selbst noch verborgenen Metaphysik“ in Händen haben. Und in der Kritik der reinen Ver-

nunft hat er dann mit diesem Schlüssel die Geheimnisse gelüftet. Der Gegenstand sieht da ganz anders aus als bisher: er nennt ihn den „transzendentalen Gegenstand“, um den Gegensatz seiner Fassung zu der bisherigen, ebenso wie den seiner Methode zu der früheren, scharf zu pointieren.

Im Zusammenhang unserer bisherigen Darstellung Kants ist sein transzendentaler Gegenstand nicht mehr zu verfehlen. Bei meiner ersten möglichst vorsichtigen Beleuchtung der objektiven Gültigkeit einer Erkenntnis definierte ich, wenn auch gewiß für einen heutigen Erkenntniskritiker noch nicht kritisch genug, so doch für ein erstes Verständnis Kants geeignet: objektiv gültig ist eine Vorstellung oder ein Begriff, wenn sie nicht bloße Zustände meines Subjekts sind, sondern mit Notwendigkeit für jeden gelten, also — so Kant — a priori sind. Für die Praxis des Alltags kommt das doch auf dasselbe hinaus, als ob Gegenstände in dem naiven vorkantischen Sinne, im Sinne transzendenter Dinge, vorlägen! Also der Gegensatz von Zuständen und Gegenständen ist gewiß aufrecht zu erhalten; die Erkenntnisse haben nicht bloß zuständlichen, sondern gegenständlichen Charakter. Es fragt sich nur, wo wir letzteren an seiner Quelle fassen, wo die der Erkenntnis die Wahrheit sichernde Beziehung zum Gegenstande herkommt. Antwort: nicht von draußen, von einer Welt praeter nos, sondern vom Innern, nicht von jenseits, sondern von diesseits. Der gegenständliche Charakter unserer Erkenntnisse liegt nicht in Beziehungen derselben zu transzendenten Dingen, sondern — in Beziehungen unserer Vorstellungs- und



Denkakte zu dem tiefsten transzendentalen Fonds unseres Subjekts, d. i. zu den apriorisch-synthetischen und also allgemeingültigen und notwendigen und so auch für alle menschlichen Subjekte geltenden Funktionsgesetzen. Objektivität, gegenständliche Bedeutung ist keine transzendente, sondern eine transzendental-apriorische Beziehung!

So ist ersichtlich: wenngleich wir keine unabhängig vom erkennenden Subjekt vorhandenen Dinge, keine Dinge an sich erfassen, können wir doch — ja letztlich gerade deshalb — von einer Erkenntnis der Gegenstände, von objektiver Erkenntnis reden. Wir erfassen Gegenstände durch die allgemeingültige und notwendige Verknüpfung der Vorstellungen auf Grund der Verstandeskategorien und nicht anders. Durch die Subsumtion unter notwendige, für jedes erkennende Bewußtsein geltende Regeln des apriorischen Denkens verlieren die Erscheinungen ihren ausschließlich subjektiven, zufälligen, zuständlichen Charakter, den sie ohne diese apriorischen Gesetze besitzen, und erhalten gegenständliche Bedeutung. Durch diese apriorischen Funktionen erhalten die Erscheinungen Beziehung auf Gegenstände. Die „Beziehung auf den Gegenstand“, nach dem Kant seit der Zeit kurz nach der Abfassung seiner Dissertation von 1770 gesucht hatte, beruht je auf einem apriorischen und darum allgemeingültigen Gesetz, wird durch eine Verknüpfungsfunktion unserer reinen Vernunft geschaffen. Also ist „objektiv gültig“ gar nichts weiter als „allgemeingültig“, wobei die Allgemeingültigkeit wiederum ihren Grund in einem betätigten apriorischen Gesetz hat.

Was also ist der Gegenstand? Kein Ding an sich. Er liegt nicht außerhalb des erkennenden Bewußtseins. Auch keine Erscheinung, kein empirisch-objektives Sein, keine Wirklichkeit. Sondern ein Gesetz (darüber im dritten Kapitel); und sofern wir uns an das tatsächliche, bestimmte Erkennen halten und fragen, wo da der Gegenstand steckt, müssen wir sagen: der Gegenstand wird erzeugt im transzendentalen, d. h. die Erscheinungen den reinen Verstandesbegriffen unterordnenden Akte des Bewußtseins. Deshalb „transzendentaler Gegenstand“. Der Gegenstand steckt jedesmal in dem betreffenden apriorischen Gesetz bzw., sofern wir die tatsächliche betreffende Erkenntnishandlung berücksichtigen, in dem Akte der Verknüpfung und Objektivation (der betreffenden Vorstellungszustände), die und sofern und soweit sie unter Leitung des apriorischen Gesetzes stand.

Zur historischen Würdigung dieser Theorie vom Gegenstande der Erkenntnis ist ihr Verhältnis zu den vorkantischen Rationalisten und Empiristen für ein erstes Verständnis lehrreich. Ich betonte darum schon vorhin (S. 132), daß Kant mit Rücksicht auf den objektiven, gegenständlichen und dinglichen Charakter der Erfahrungswelt beide Parteien in einem höheren Gesichtspunkte überwindet und damit beiden in gewisser Hinsicht Gerechtigkeit widerfahren läßt. Er leugnet gewiß mit den Empiristen (voran Hume), daß z. B. die Substanz ein unabhängig von unserem Bewußtsein befindlicher Träger der bestimmten Eigenschaften sei; andererseits leugnet er mit den Rationalisten, entgegen den Empiristen, daß diese Substanz in eine Summe der bestimmten Per-

zeptionen sich auflöse, also eine bloße, durch Assoziation und Gewohnheit entstandene Einbildung sei; sondern er behauptet, diese Substanz sei als eine Beziehungsform jener Eigenschaften eine diesen Perzeptionen gegenüber eigenartige, selbständige und ursprüngliche, transzendental-subjektive Funktion. Die Substanz ist also nichts weniger als ein seiendes Ding im realistischen, transzendenten Sinne, wohl aber ein eigentümliches Objektivations-Prinzip innerhalb der Bewußtseinswelt, eine bestimmte apriorische Funktion der Verknüpfung, ein auch dem Einzelbewußtsein vorausgehendes und es erst möglich machendes transzendentes Gesetz. „Der reine Begriff von diesem transzendentalen Gegenstande (der wirklich bei allen unsern Erkenntnissen immer einerlei =  $X$  ist,) ist das, was allen unsern empirischen Begriffen überhaupt Beziehung auf einen Gegenstand, d. i. objektive Realität verschaffen kann. Dieser Begriff kann nun gar keine bestimmte Anschauung enthalten und wird also nichts anders, als diejenige Einheit betreffen, die in einem Mannigfaltigen der Erkenntnis angetroffen werden muß, sofern es in Beziehung auf einen Gegenstand steht. Diese Beziehung aber ist nichts anderes, als die notwendige Einheit des Bewußtseins, mithin auch der Synthesis des Mannigfaltigen durch gemeinschaftliche Funktion des Gemütes, es in einer Vorstellung zu verbinden. Da nun diese Einheit als a priori notwendig angesehen werden muß (weil die Erkenntnis sonst ohne Gegenstand sein würde), so wird die Beziehung auf einen transzendentalen Gegenstand, d. i. die objektive Realität unserer empirischen Erkenntnis, auf dem transzendentalen Gesetze beruhen, daß alle

Erscheinungen, sofern uns dadurch Gegenstände gegeben werden sollen, unter Regeln a priori der synthetischen Einheit derselben stehen müssen, nach welchen ihr Verhältnis in der empirischen Anschauung allein möglich ist, d. i. daß sie eben sowohl in der Erfahrung unter Bedingungen der notwendigen Einheit der Apperzeption, als in der bloßen Anschauung unter den formalen Bedingungen des Raumes und der Zeit stehen müssen, ja daß durch jene jede Erkenntnis allererst möglich werde.“ (Kritik der reinen Vernunft, S. 122f.)

Die angezogene Stelle aus der Kritik der reinen Vernunft mahnt uns aber zugleich, noch einen Schritt in der Beleuchtung des Kantischen Erkenntnisgegenstandes weiterzugehen. Der transzendente Gegenstand war nichts weiter als die durch eine apriorische Denkfunktion hervorgebrachte Synthese. Nun wissen Sie aber: die apriorischen Funktionen setzten schließlich die transzendente Einheit der Apperzeption voraus; die Einheit unseres Ich, unseres erkennenden Subjekts hielt diese Funktionen zusammen, diese konnten gewissermaßen als die einzelnen Betätigungen der Bewußtseinseinheit gewürdigt werden. Daraus aber folgt: der transzendente Gegenstand ist im letzten Grunde in der höchsten transzendentalen Bedingung der speziellen apriorisch-synthetischen Einheitsregeln, d. h. in der synthetischen Einheit der Apperzeption selber zu suchen. Wenn Sie sich erinnern, wie schließlich erst durch diese Einheit des Bewußtseins der objektive Charakter der Erfahrungswelt zustande kam, dann sehen Sie auch ein, daß es nur eine klare Formulierung des längst gewonnenen Resultates der transzendentalen Ob-

ektivitätsbegründung ist, wenn wir sagen: was man schon früher den Gegenstand nannte, und was Kant jetzt den „transzendenten Gegenstand“ nennt, ist nichts Objektives im alten metaphysischen Sinne, im Sinne transzendenter Realität, sondern ist letztlich die in der betreffenden apriorischen Verknüpfungsfunktion zutage tretende Bewußtseinseinheit. „Folglich ist die Einheit des Bewußtseins dasjenige, was allein die Beziehung der Vorstellungen auf einen Gegenstand, mithin ihre objektive Gültigkeit, folglich, daß sie Erkenntnisse werden, ausmacht, und worauf folglich selbst die Möglichkeit des Verstandes beruht.“ (Transzendente Deduktion der reinen Verstandesbegriffe. 2. Ausgabe, § 17.)

Fassen wir in ein paar Sätzen zusammen. Was ist der Gegenstand der Erkenntnis, und wie ist die ihre Wahrheit ausmachende Beziehung der Erkenntnis auf den Gegenstand zu verstehen? Diese Frage wurde für Kants genialen Tiefblick das eigentliche erkenntnistheoretische Zentralproblem. Die vorkantische Zeit hatte die Frage dahin beantwortet: die Erkenntnis ist eine irgendwie abbildende Beziehung zwischen Subjekt und Objekt: hier das Subjekt und dort, jenseits, d. h. selbständig dem Subjekt gegenüberstehend das Objekt, die Dinge; kurz, Erkennen eine abbildende und darum **ontologische Beziehung**. Kant beantwortet die Frage dahin: der Gegenstand ist die Synthese, welche durch die transzendental-subjektive Denkfunktion in die Erscheinungen gebracht wird, die apriorische Regel ihrer Anordnung und Verknüpfung, letztlich also nichts weiter als die — in der besonderen kategorialen Verknüpfungsform sich



äußernde — transzendente Apperzeption. Also **transzendentallogische Beziehung** der Erkenntnis und dementsprechende Fassung des Objekts. Darum „transzendentaler Gegenstand“! Das Objekt also, der Gegenstand, der meine Erkenntnis erst wirklich zur Erkenntnis macht, ist gerade ein Widerspiel und Widerschein des Subjekts und seiner Einheit. In den Gegenständen unserer Erkenntnis, in den von unseren Vorstellungen vermeintlich unabhängig existierenden Dingen steckt gerade das Subjekt mit seiner apriorisch-tätigen Verknüpfungseinheit.

Sofern sich aber weiter die Dinge zu einem — oder mehreren?! — Inbegriff von Objekten, zu einer Welttotalität zusammenschließen, spielen die im letzten Teile der Kritik, der transzendentalen Dialektik, behandelten „Ideen“ eine höchst bedeutsame abschließende Rolle. Da ich es hier aber zunächst nur auf die prinzipielle erkenntnistheoretische Fassung der Struktur der Erkenntnis und ihrer Beziehung auf das Objekt abgesehen hatte, habe ich ein relatives Recht, der Kürze der mir zur Verfügung stehenden Zeit Rechnung zu tragen und auf die selbständige Vorführung dieser Kantischen Ideenlehre zu verzichten. Nur kurze Andeutungen kann ich mir leisten, und die muß ich lediglich den besonderen Gelegenheiten der weiteren Entwicklung unserer Probleme überlassen.

## § 12. Kritisches.

Wie wir soeben das Resultat der Transzendentalphilosophie nur nach einer zentralen und für unsere weiteren Betrachtungen wichtigen Seite verfolgt haben, so liegt natürlich auch eine grundsätzliche umfassende Kritik hier ganz außerhalb unserer Zwecke.

1. Daß die räumlich-körperliche Welt, die Außenwelt, die sich als eine nicht unabhängig vom Subjekt existierende Welt, als eine Vorstellungswelt herausgestellt hat, doch nichtsdestoweniger wirklich außer mir, d. h. außerhalb (der Vorstellung) meines Körpers und nicht etwa nur in mir (im Sinne von: in meinem Kopf, Gehirn oder dergl.) existiert, brauche ich wohl jetzt schon nicht mehr besonders zu betonen. Überdies werden die hier so leicht am Anfang unterlaufenden Mißverständnisse gleich zu Beginn des nächsten Kapitels noch etwas energischer beseitigt werden.<sup>1</sup> Auch schließe ich nicht etwa nur auf Grund des Kausalprinzips auf die Außenwelt, wie Schopenhauer und andere gemeint haben; jedenfalls haben auch solche optisch-psychologischen, sinnesphysiologischen und psychophysischen Erwägungen mit unserem kritischen Subjektivismus, mit der kritischen Immanenz aller Objekte und insofern dem Vorstellungscharakter auch der Außenwelt gar nichts zu tun.

2. Ein anderes, auch die transzendente Ästhetik angehendes Problem soll dagegen nicht unberücksichtigt

---

<sup>1</sup> Und überdies verweise ich auf meine Schrift „Erkenntnistheoretische und wissenschaftliche Problemstellung“, die in Kürze in gleichem Verlage erscheint.

gelassen werden, weil es vor allem auch einen zur weiteren Klarstellung unserer eigenen kritischen Thesen geeigneten Anknüpfungspunkt bietet: das Raumproblem Trendelenburgs, oder sagen wir gleich deutlicher: das Gegenargument Trendelenburgs gegen die ausschließliche (apriorische) Subjektivität des Raumes. In seiner nüchternen Unmittelbarkeit genommen, ist es nicht anfechtbar. Da ich über die transzendente Wirklichkeit nichts aussagen kann, weder positiv noch negativ,<sup>1</sup> so kann ich auch nicht sagen, ob sie nicht, falls sie, die transzendente Wirklichkeit, existiert, eine transzendente Räumlichkeit besitzt, sich in einem absoluten Raume befindet (der dann irgendwie dem unsrigen subjektiven, immanenten Raum entspricht!). Gerade im unmittelbaren Anschluß an die Kantische Beweisführung ist diese Erwägung nicht anfechtbar. Trotzdem bekämpfen wir den transzendenten Raum, — weil wir nämlich eine transzendente Wirklichkeit überhaupt bekämpfen; und wir bekämpfen diese überhaupt, weil sie durch die neue erkenntnistheoretische Problemstellung im Prinzip eingestürzt ist und jeden Sinn eingebüßt hat. Das transzendente Sein hing mit der alten Abbildtheorie zusammen und hat durch deren Überwundensein selbst jede Berechtigung verloren. Bei Kant selbst hätte ja der Gedanke eines unserer erkannten Ob-

<sup>1</sup> Also nicht einmal, ob sie ist, was Kant im Gegensatze zu seinen eigenen Prinzipien (infolge der inkonsequenten Nachwirkung der naiven Anfangsposition seiner Philosophie: Affektion des Subjekts durch die alte objektive Wirklichkeit!) behauptet hat in seiner positiven These von der Existenz der Dinge an sich.

jektwelt gegenüberstehenden, transzendenten Seins (und also schließlich auch einer transzendenten Räumlichkeit)<sup>1</sup> insofern noch eine schwache Anknüpfung suchen können, als Kant im letzten Hintergrunde jene alte Abbildtheorie doch noch stehen ließ, so daß seine ultima ratio sein müßte und am Ende auch ist: eigentlich wäre doch erst diejenige Erkenntnis die richtigste, die jene absolute Welt, eine transzendente Welt seiender Dinge erfaßte, also abbildete! Darum eben ist ihm alle uns mögliche Erkennt-

---

<sup>1</sup> Allerdings glaubte Kant, von der alten Affektionstheorie her, gerade nur in dem gegebenen Empfindungsinhalt und nicht in den reinen apriorisch-spontanen Zutaten des Subjekts eine Beziehung zur Ding-an-sich-Wirklichkeit zu finden. Aber diese Scheidung läßt sich gerade auf phänomenalistischer Basis, mit der sich übrigens notwendigerweise eine subjektiv-psychologische Färbung des a priori verbindet, nicht so halten. Unsere Kritik hat sich deshalb in erster Linie um die Frage nach der phänomenalistischen Fassung, nach der das Erkennen in ontologischer Weise einer transzendenten Wirklichkeit gegenübersteht, zu drehen; und erst insofern diese Fassung den weltgeschichtlichen Sinn der Kantischen Erkenntnistheorie verfehlt, ist das Trendelenburgsche Argument prinzipiell hinfällig. — Dabei gebe ich gewiß zu, daß Kant selbst jene vermeintliche Lücke in seinem Beweise doch schon insofern nicht gelassen hat, als er die Möglichkeit eines Zugleich (in transzendenter Hinsicht) für den Raum ausdrücklich verworfen hat: es komme das auf eine prästabilisierte Harmonie, auf ein „Präformationssystem“ hinaus, und dieses mußte er aus dem Geiste seiner Erkenntnistheorie heraus ablehnen. Außerdem hat er u. a. Kritik (Reclam), S. 65 und besonders in den Antinomien tiefe Gründe gegen die Räumlichkeit (und Zeitlichkeit) der Ding-an-sich-Wirklichkeit vorgebracht. Entscheidend bleibt aber doch immer die prinzipielle Überwindung der ganzen phänomenalistischen Idee.

nis nur phänomenal, gilt für bloße „Erscheinung“! Wir wissen aber nun schon: diese ganze Idee einer solchen eine transzendente Wirklichkeit abbildenden Erkenntnis ist eben der ganz inkonsequenterweise im Hintergrunde stehen gebliebene Rest der gerade durch Kant prinzipiell überwundenen alten erkenntnistheoretischen Problemstellung und hat darum gar keine Existenzberechtigung mehr. Und das Ding an sich ist nichts als das letzte, faktisch bei Kant schon auf den Aussterbeetat gesetzte Residuum der alten durch Kant zerstörten ontologischen Objektivität, ein nichtssagendes Rudiment innerhalb der neuen Probleme und der neuen Lösungsmethode. Gewiß üben wir damit an Kant selbst Kritik, aber eine, zu der er uns heute selber zwingt aus der innersten Notwendigkeit seiner Probleme. Wo auch bei ihm selbst noch etwas in der Erkenntnis herauskommt (und wir haben doch wohl erkannt, daß es wahrlich nicht wenig ist, und werden es gleich im folgenden Paragraphen noch weiter verfolgen), da hat es schlechterdings nichts zu tun mit dem alten Objekt und seiner abbildenden Erfassung. Beide sind durch das Neuschöpferische, Positive seines Wahrheitsbegriffes prinzipiell abgetan.

Trendelenburgs metakritischer Grundgedanke<sup>1</sup> würde also an und für sich stichhaltig sein, wenn er nicht durch viel weitere, umfassendere Gesichtspunkte überhaupt hin-fällig wäre. Er lebt eben selber noch in einer Sphäre und in einem ihm entsprechenden Entweder—Oder, die beide für uns allen Sinn eingebüßt haben.

<sup>1</sup> Auf die besonderen Punkte seiner Kritik brauche ich hier nicht einzugehen.



Würde man aber beim transzendenten Raume gar nicht mehr an eine solche, unserem immanenten Raum irgendwie parallellaufende und von ihm irgendwie abgebildete metaphysische Realität denken wollen (und darum fügte ich oben S. 144 in Klammern hinzu, daß der transzendente Raum dem subjektiven irgendwie entsprechen müsse!), würde also jede Parallelität und überhaupt jede nach Analogie des Abbildens gefaßte Beziehung schwinden, dann wäre natürlich das ganze Argument eo ipso hinfällig geworden, es würde gegen uns gar nichts mehr besagen. Es bliebe nur noch die Idee der Metaphysik, \* nicht einmal die eines metaphysischen Seins. — Die Idee der Metaphysik halte auch ich durchaus aufrecht, sie ist durch Überwindung der Idee eines metaphysischen Seins so wenig mitgestürzt, wie etwa durch den Einsturz der alten metaphysisch-ontologischen Fassung des Gegenstandes der Erkenntnis der Begriff des Gegenstandes überhaupt hinfällig wurde. Nur wird diese richtige Metaphysik ganz anders aussehen als alle bisherige.

3. Ein weiteres Problem ist uns erst an der Hand der Metageometrie nähergebracht worden, führt aber in weitere problematische Punkte der Transzendentalphilosophie hinein. Von der durchaus berechtigten Reflexion auf mehrdimensionale Räume mit verschiedenen, konstanten oder variablen, Krümmungsmaßen, deren allgemeinem Begriffe gegenüber der Euklidische Raumbegriff einen ideal-einfachen Spezialfall darstellt, stoßen wir auf die der transzendentalen Ästhetik gegenüber kritische Frage, ob unser Raum, der jene empirische Erfahrungsrealität besitzt, wirklich der ideale Euklidische

dreidimensionale Raum mit dem Krümmungsmaß  $= 0$  ist, ob also dieser ideale Raum der Euklidischen mathematischen Wissenschaft in unserer Erfahrung vorliegt und für sie notwendige Voraussetzung ist.

Eine Zwischenbemerkung dürfte da gleich angebracht sein. Selbst wenn sich dieser unser Erfahrungsraum nicht mit dem Euklidischen so einfach deckte, so stürzte das selbstverständlich nicht die Euklidische Mathematik als solche, nur ihre Gültigkeit in unserer Erfahrung. Kant hat überhaupt noch nicht die Möglichkeit beachtet, daß es eine Wissenschaft ganz abgesehen von der Frage geben kann, ob die von ihr benutzten Prinzipien in unserer Erfahrung gelten und diese in ihrer Objektivität konstituieren. Das hängt mit seiner transzendentalen Objektivitätsbegründung zusammen, die immer an der Hand der Erfahrung vor sich ging.

Jedenfalls aber ist der dreidimensionale Raum im idealen Sinne der Euklidischen Mathematik mit seinen streng wissenschaftlichen, begrifflich fixierten Eigenschaften ein künstliches, wissenschaftliches Erzeugnis, welches nicht *conditio sine qua non* der (gewöhnlichen) Erfahrung ist.<sup>1</sup> Um diese These verständlich zu machen, müssen wir auf den transzendentalen Beweis im allgemeinen einen kritischen Blick werfen.

---

<sup>1</sup> Eben damit hängt es zusammen, wenn wir glauben, daß der Unterschied von Anschaulichkeit und bloßer Logizität, von Anschauungs- und Denknöwendigkeit (siehe auch O. Liebmann, *Analysis der Wirklichkeit*<sup>3</sup>, S. 77 ff.) doch nicht so einfach zusammenfällt mit dem Unterschiede des Euklidischen Raumes und der metageometrischen Raumbegriffe,

4. Zunächst — so betonte ich oben schon einmal ganz kurz — liegt keine Schwäche im transzendentalen Beweisverfahren vor etwa in dem Sinne, daß Kant schon von bestimmten wissenschaftlichen Leistungen der Vernunft ausginge und dann nur noch fragte: was muß da nun vorausgesetzt werden, um diese wissenschaftliche Leistung möglich zu machen? — wobei also diese Voraussetzungen (:apriorisch-synthetische Prinzipien und ihre objektive Gültigkeit) lediglich deshalb gelten würden, weil dasjenige, was nur durch diese Voraussetzungen sich erklären läßt, nämlich die betreffende Wissenschaft (Mathematik oder Naturwissenschaft), schon als unerschütterliches Faktum hingenommen, also selbst vorausgesetzt wäre. In diesem groben Sinne liegt kein Zirkel im Kantischen Beweisverfahren vor, einfach deshalb nicht, weil diese bei Kant allerdings vorliegende Er-

---

ganz abgesehen davon, daß Kants kritische, insbesondere in der transzendentalen Logik entwickelte Einsichten letztlich selbst über den Gegensatz von apriorischer Anschauung und apriorischem Begriff hinausgreifen. Auch das Synthetische soll in der Ästhetik nur aus der Anschaulichkeit sich erklären lassen, während in der Analytik die begrifflich-diskursive Synthese der Kategorien doch ohne Bedenken hingenommen wird. Denn wenn man Kant dahin rechtfertigen wollte, daß ja nach ihm die Kategorien und Grundsätze ohne die sinnliche (reine oder empirische) Anschauung leere Formen sind, die als solche eigentlich auch keine Synthese bedeuten können (?), so wäre dadurch die unkritische Voreiligkeit und Schwierigkeit der Unterscheidung von Anschauungs- und Denknöthigkeit doch nicht gemildert. — Mir scheint die Unterscheidung mit dem psychologischen Einschlag zusammenzuhängen.

wägung die Bedeutung einer bloßen, das Problem herausschälenden, keineswegs es selbst lösenden Vorerwägung hat. Darauf kann ich hier nicht weiter eingehen und verweise auf meine Notizen oben S. 84f. mit der Anmerkung.

Anders liegt die Sache, wenn wir den eigentlichen transzendentalen Beweis selbst genauer verfolgen. Wir stoßen dann auf eine ganz eigentümliche Schwäche und wollen sie in nüchterner Weise fassen, ohne uns zunächst noch durch tiefere Möglichkeiten der Rechtfertigung stören zu lassen. Der transzendente Beweis dreht sich geradezu in einem Zirkel. Wenn er nämlich stringent sein will, wenn er wirklich das erreichen will, was er erreichen soll und für Kants Meinung auch erreicht hat, dann muß die Erfahrung, als Beweisprinzip bzw. Ziel des transzendentalen Beweisverfahrens, das zu Beweisende schon enthalten. Der Beweis geht ja doch an der Hand der Erfahrung vor sich, in dem Sinne, daß die betreffende (apriorische) Potenz, deren objektive Gültigkeit begründet werden soll, als *conditio sine qua non* der Erfahrung erwiesen wird. Nun ist aber doch ein *a* nur dann die *conditio sine qua non* der Erfahrung, wenn vorher feststeht, daß *a* als  $\alpha$  ein integrierender, ihr unumgängliches Wesen ausmachender Bestandteil der Erfahrung ist; sonst hat doch der Beweis keinen Sinn und jedenfalls keine Beweiskraft in dem Sinne, in dem er sich zunächst anbietet. Nehmen wir ein Beispiel. Es werde die objektive Gültigkeit des idealen Euklidischen Raumes bewiesen. So muß gezeigt werden, daß dieser Raum (als ein apriorisches Prinzip) die Erfahrung erst konstituiert. Also r

die *conditio sine qua non* der Erfahrung (E.) Das soll doch nicht heißen, *r* sei die *conditio sine qua non* für die Erfahrung schlechthin, für alles an ihr, sondern eben nur für die betreffende charakteristische Eigenschaft an ihr, in unserem Fall: für die räumlichen Eigenschaften unserer Erfahrungswelt, — *r* *conditio sine qua non* von *E(r)*. Ist also das zu Beweisende nicht schon vorausgesetzt? Wenn ich nun leugne, daß die apriorische Funktion, deren objektive Gültigkeit bewiesen werden soll, in der (gewöhnlichen) Erfahrung vorliegt (man denke an Hume!), wenn ich z. B. Grund zu der Behauptung habe, daß die Erfahrung die streng wissenschaftlichen mathematischen Eigenschaften, z. B. die idealwissenschaftliche Euklidische Dreidimensionalität und Ebenheit — das wäre doch eine selbständige Frage!? — gar nicht besitzt und nicht nötig hat; und bis zu gewissem Grade hat die Erfahrung diese Bestimmungen wirklich nicht nötig. Soweit das gilt, soweit wäre dann aber doch der transzendente Beweis hinfällig: ein wissenschaftlich idealer Raum ist doch nicht schlechthinnige Vorbedingung für eine Erfahrung, die ihn nicht nötig hat. Also muß doch das *r* in der Erfahrung in der Form von *E(r)* vorausgesetzt werden, ich muß die streng wissenschaftlichen Euklidischen Eigenschaften meiner Erfahrung schon voraussetzen, postulieren! Sonst hat doch der Nachweis, daß sie erst durch meine Euklidische Raumanschauung konstituiert ist, keinen Sinn.

Ein echter Erkenntniskritiker und Kantinterpret wird gewiß mit dieser Kritik nicht zufrieden sein können, und das soll er auch gar nicht. Er kann ihr, wenn sie als



etwas Definitives auftritt, vorwerfen, das eigentliche Motiv, die tiefere Tendenz des transzendentalen Beweises nicht gefaßt zu haben, kurz zu seinem eigentlichen Sinne durch die formal gewiß mangelhafte Außenseite hindurch nicht vorgedrungen zu sein. Ganz gewiß. Aber eben, um den eigentlichen Sinn adäquat zu fassen, muß man sich der mangelhaften Form klar bewußt werden: nämlich einer in ihrer Bedeutsamkeit und in ihren Konsequenzen nicht genug beachteten Verschiebung im Begriffe der „Erfahrung“ — von einem naiven zu einem idealwissenschaftlichen Sinn. Gegen meine These eines Zirkels im transzendentalen Beweis läßt sich einwenden: der Zirkel entspricht nicht dem Sinn seines Beweises; aber dieser Sinn fordert dann eben, als selbstverständlich, die Verschiebung im Begriff der Erfahrung: die Erfahrung wurde idealisiert. Es wurde nämlich mit der Erfahrung eine Verarbeitung vorgenommen. Die Erfahrung mußte schon, um ihre Aufgabe im transzendentalen Beweise zu erfüllen, nach idealwissenschaftlichen Gesichtspunkten verarbeitet werden. Die Erfahrung, die als Prinzip des transzendentalen Beweises dient (für die also die betreffenden Apriori, um als Transzendental-Apriori begründet zu werden, *conditiones sine quibus non* darstellen sollen), ist darum nicht die Erfahrung schlechthin, sondern ein nach bestimmten geistigen Gesichtspunkten und Zwecken schon gestalteter und geklärter Erfahrungsbestand, ein ins Geistige erhobener, ideeller Erfahrungsfonds. Wir brauchen also einerseits einen objektiven Erfahrungsbestand zum Beweis der transzendentalen Leistung des a priori, müssen aber andererseits diesen Bestand selbst zugleich, ja zuerst

geistig-ideell bearbeiten, vielleicht vergewaltigen, um einen solchen Bestand zu gewinnen, der zum Beweise geeignet ist. Es ist ersichtlich: die Erfahrung, soweit sie die gewünschte Rolle im transzendentalen Beweise zu spielen hat, ist selber ein Ideal, eine ideale Aufgabe!<sup>1</sup> Kant arbeitet hier unter der Flagge der „Erfahrung“ tatsächlich mit einem idealen, streng wissenschaftlichen Erfahrungsbewußtsein. Keineswegs bestreite ich, daß man die Erfahrung in diesem Sinne fassen kann, ja daß dieser Erfahrungsbegriff innerhalb dieser erkenntnistheoretischen Zusammenhänge notwendig ist. Der Fehler ist nur der — und soweit und in solchem Sinne ist dann auch der Vorwurf des Zirkels berechtigt —, daß Kant den Unterschied zwischen der Welt der Erfahrung im

---

<sup>1</sup> An dieser Stelle dürfte die mangelnde Tiefe der pragmatistischen Theorie der Wahrheit —: mit ihrem Gesichtspunkte der praktischen Lebensfähigkeit und ihrer Verifikationshandlung an der Hand der Wirklichkeit — einigermaßen einleuchten. Der Prozeß des Sichbewährens der Wahrheit ist — der günstigsten Deutung unterzogen — eben jene transzendentallogische, konstitutive Leistung der Wahrheitsprinzipien. Denn erstens gehen die transzendentallogischen Prinzipien der Erfahrung derart voraus, daß sie durch diese Erfahrung nicht verifiziert werden können, da sie eben schon vorausgesetzt sind, wenn eine Erfahrung da sein und etwas verifizieren soll. Und zweitens ist die Wahrheit freilich für die Erfahrungswirklichkeit fruchtbringend, weil und sofern nämlich durch die Wahrheit und ihre Prinzipien diese Erfahrungswirklichkeit selbst erst ein sinnvolles Objekt wird! Die Erfahrung, die ein Bewährungs- und Verifikationsprinzip für die Wahrheit abgeben kann, ist ein Ideal und setzt als solches die transzendentalen Wahrheitsprinzipien in unserem Sinne schon voraus!

weiteren, unwissenschaftlichen Sinne und im Sinne eines idealwissenschaftlichen Bewußtseins derselben, im Sinne wissenschaftlicher Welterkenntnis nicht klar gefaßt hat und dementsprechend jene in diese stillschweigend übergehen läßt. Er schiebt immer das — realiter unerreichbare — Ideal der Erfahrungswissenschaft (letztlich eines idealen systematischen Weltbewußtseins!) unter. Daß erst durch diese Vermischung bezüglich Verschiebung der transzendente Beweis stichhaltig wurde, muß man sich klar machen, um einem Fehler zu begegnen, dem Kant nicht ganz entronnen ist: daß man nämlich beim transzendentalen Beweis nicht der Erfahrung im weiteren gewöhnlichen Sinne in die Schuhe schiebt, was tatsächlich nur jenem idealen Erfahrungsbewußtsein angerechnet werden kann. So erst haben wir die Schwächen oder mindestens Unklarheiten seines transzendentalen Beweisverfahrens am richtigen Ende angefaßt. Der Beweis der objektiven Gültigkeit der apriorischen Gesetze und also insbesondere der Kategorien tritt doch viel zu viel mit der Prätension auf, nicht nur gezeigt zu haben, daß sie Bedingungen der Erfahrungswissenschaft, sondern der Objekte der Erfahrung, der Natur überhaupt seien. Das käme doch einfach auf eine Begründung einer objektiven Natur an der Hand ihrer **tatsächlichen Wirklichkeit** hinaus —: ein innerer Widerspruch, über den gewiß die innersten Motive seiner Transzendentalphilosophie energisch hinausgehen, und den gerade die Ideenlehre aufdeckt bzw. aufhebt. Gerade die Ideenlehre im letzten Teile der Kritik hat ja nach der objektiven inhaltlichen Seite hin die Erfahrungswirklichkeit, die

Natur als einen umfassenden idealen Inbegriff, als ein nie empirisch zu verwirklichendes ideales Weltbewußtsein erfassen gelehrt. — Für das idealwissenschaftliche Erfahrungsbewußtsein gilt der transzendente Beweis allerdings! Kausalität beispielsweise ist allerdings das Postulat — nicht der gewöhnlichen Erfahrung, sondern — der Erfahrungswissenschaft.

Zur weiteren Beleuchtung und eventuell tieferen Revision dieser Erwägungen tritt da nun freilich noch ein, allerdings bedeutsames und folgenschweres, Problem ein. Es dürfte nämlich die These berechtigt sein: genau genommen gibt es eine Erfahrung nur als Erfahrungswissenschaft, oder überhaupt eine wirkliche, sinnvolle objektive Welt doch nur im Sinne eines idealen Weltbewußtseins, und jene gewöhnliche Erfahrung ist nur eine Summe von bloßen Ansatzpunkten, Vorstufen und Verkürzungen jener idealen Erfahrung. Insofern und soweit diese These berechtigt ist, bleibt dann doch Kant mit seinen Thesen von den transzendentalsubjektiven Faktoren als den eigentlichen, alleinigen Wahrheitsprinzipien in unbeschränktem Recht, und alles Problematische löst sich wieder, wenn auch freilich in neuer, bewußt vertiefter Weise, in Wohlgefallen auf.

In ganz anderer Richtung sind freilich mannigfache Veränderungen und Beschränkungen in Hinsicht des speziellen positiv-wissenschaftlichen Erfahrungsbewußtseins nötig, sobald wir auf das Ganze eines idealen Weltbewußtseins achten. Kant hat ja schon in seiner Ideenlehre im letzten großen Teile der Kritik der reinen Vernunft dieses umfassende Weltbewußtsein aufgegriffen,

demgegenüber schon hier in der Kritik der theoretischen Vernunft das positiv-wissenschaftliche Erfahrungsbewußtsein und also die spezifisch wissenschaftlichen Kategorien nur eine bestimmte Stelle einnehmen und also nur eine in bestimmte Grenzen eingeschlossene Gültigkeit haben. Die Ideen stellen ja große, höchste, aufs Unbedingte gehende Zweckgesichtspunkte — schon nicht mehr nur positiv-wissenschaftlicher Art — dar, und so kommen schon in ihnen Werte zum Ausdruck, die über die normale logisch-wissenschaftliche Sphäre hinausgreifen, ja dieser eigentümliche Schranken auferlegen, und von denen aus schon der Übergang zu den Wahrheitsprinzipien der praktisch-ethischen und auch der ästhetischen und naturteleologischen und schließlich der religiösen Sphäre inauguriert ist.

5. Schließlich ist es am Platze, hier gleich noch ein Problem aufzugreifen, wenn es gleich ziemlich subtil ist und außerdem erst in weiteren, in den folgenden Kapiteln entwickelten Zusammenhängen fruchtbar wird. An meine am Beginn des 11. Paragraphen (S. 132) gemachte Bemerkung, die transzendental-apriorischen Prinzipien gingen auch dem erkennenden Einzel-Ich und seiner bewußten Leistung schon voraus, sind weitere Erwägungen anzuschließen. Vor allem: die transzendentalsubjektiven Prinzipien und ihre objektivierenden Leistungen haben, rein erkenntnistheoretisch verfolgt, gar nichts zu tun mit seelischen Akten, ja sie sind überhaupt nicht als ein Tun zu bezeichnen, da bei dieser Fassung doch zwei Faktoren selbständig aneinander kämen und aufeinander wirkten! So ist vor allem die Fassung, wonach die apriorischen



Anschauungs- und Denkprinzipien die Erfahrung mit-schaffen, gewagt. Das Wort „schaffen“ ist irreführend, sofern es sich hier um die Erfahrung als Erkenntnis-objekt handelt und das „schaffen“ nur im Sinne eines sachlichen und also logischen Vorausgehens und Bedingens zu nehmen ist. Das Erkennen steht hier in Frage und demnach die Erfahrung als Erkenntnis-objekt; und das Apriori findet seinen Sinn nur als Grund und Bedingung der Möglichkeit der Erfahrung in diesem Sinne, also nicht etwa als ein Prinzip im ontologischen Sinne: nicht als Ursache des Seins und Entstehens der Erfahrung, als ihr (teilweiser) Produzent oder dergleichen. Das Apriori bestimmt die Erfahrung auch nicht im Sinne einer Wirkung, die es auf sie ausübte, wobei doch die Erfahrung schon als vorhanden gedacht wäre und das Apriori ihr nach Seinsanalogien gegenüberstände. Das wird ja eben bestritten, sofern nach transzendental-philosophischer Auffassung die Erfahrung selbst erst durch gedachte apriorische Prinzipien das ist, was sie ist, ohne sie überhaupt noch gar nicht als solche möglich ist! Das Verhältnis dieses transzendentalen Bedingens ist also ein Verhältnis sui generis, wie es das Verhältnis von erkenntnistheoretischem Subjekt und Objekt überhaupt ist, jedenfalls kein ontologisches, sondern eben ein transzendental-logisches Verhältnis. (Vgl. dazu die Bemerkungen unten S. 164f.)

Gewiß wird — vor allem bei der Frage, wie das Erkennen Besitz und Tat des Einzelsubjekts und überhaupt der Menschheit wird und werden kann — das erkenntnistheoretische Problem auch zu Fragen des Tuns

und Schaffens und Gestaltens im eigentlichen Sinne werden; aber diese Fragen sind doch den rein erkenntnistheoretischen Fragen gegenüber sekundär und müssen von diesen der Klarheit und Reinheit der Problemstellung halber wohl geschieden werden. „Freilich ist uns das Erkennen zunächst als Tat der Menschheit gegeben, und davon müssen wir darum immer ausgehen, wie Kant selbst in der Anknüpfung seiner Problemstellung und -formulierung an die großen Wissenschaften der Mathematik und Naturwissenschaft getan hat. Aber diese Konzession ändert doch prinzipiell nichts daran, daß man, um das Verhältnis des Apriorisch-Subjektiven zum Objekt rein und lauter zu fassen, über die tatsächliche historische Wahrheitsergreifung des Menschen und der Menschheit, über ihre Erkenntnisarbeit zurückgehen muß — zu etwas, was dann freilich nicht wirklich, sondern nur ein Begriff ist. Wer das aber als eine Schwäche ansehen wollte, befände sich in einem großen Irrtum; denn er verlangte, daß etwas, dessen Wesen erhaben über die Wirklichkeit ist, zugleich doch nur insofern anzuerkennen sei, als es sein höheres, reineres Wesen aufgegeben habe und „wirklich“ geworden sei, — ein Widerspruch in sich selbst. Er übersähe, was ich Ihnen erst im nächsten Kapitel näherbringen kann, daß das „Wirkliche“ oder das „Sein“ das Sekundäre, günstigstenfalls nur ein Spezialfall von etwas viel Weiterem ist, dem man die Wirklichkeit absprechen muß. Doch darauf können wir jetzt nicht eingehen. Jedenfalls dürfte das Apriori gerade auch als Transzendental-Apriori in seinem erkenntnistheoretisch zunächst allein zum Problem gestellten reinen Kerne nicht zu einer handelnden, gestalten-

den Potenz gestempelt werden. Sonst verquicken wir das rein erkenntnistheoretische Problem mit anderen Gesichtspunkten. — Trotzdem ist das für das Spezifische des transzendentalen Bedingens inadäquate Wort „schaffen“ oder „gestalten“ doch für eine erste historische Beleuchtung nützlich und auch insofern berechtigt, als Kant selbst in der Formulierung und schließlich auch in der Fassung den logischen Sinn vom ontologischen doch nicht rein geschieden hat.<sup>1</sup> Das hängt auch damit zusammen, daß Kant den Unterschied zwischen eigentlichen erkenntnistheoretischen Prinzipien einerseits und methodologischen Prinzipien andererseits nicht, jedenfalls nicht genügend gesehen und verfolgt hat.

Weitere kritische Erwägungen müssen wir den in den nächsten Kapiteln folgenden Zusammenhängen überlassen.

### § 13. Die Bedeutung der neuen Wendung Kants.

Was wir hier nicht verfolgen können, ist doch für die Bedeutung des Neuen am Kantischen Wahrheitsbegriff äußerst wichtig: gar nicht anders als mit der Erkenntnis im engeren, theoretischen Sinne liegt die Sache für Kant in Hinsicht der ethischen und ästhetischen Wahrheit. Auch im Gebiete des ethischen Lebens und

---

<sup>1</sup> So ist z. B. gleich das „Entspringen“ in der Einleitung zur Kritik zweiter Ausgabe, das im Gegensatz zum „Anfangen“ und „Anheben“ jenes eigentliche erkenntnistheoretische Bedingen, also jenes transzendental-logische Vorausgehen bezeichnet, doch irgendwie nach Analogie eines — allerdings tieferen, in einer höheren Dimension liegenden — ontologischen Vorganges gedacht.

auch im Gebiete des Schönen und der Kunst ist die Objektivität auf Rechnung transzendental-apriorischer Gesetze zu schreiben; und diese Gebiete erschließen den theoretischen gegenüber für Kant sogar die tieferen, am meisten spekulativ auszudeutenden Objektwelten.

Damit ist die Bedeutsamkeit der neuen Wendung Kants nur noch umfassender geworden. Ein System transzendental-subjektiver Faktoren! — das also ist das eigentümliche Resultat der bedeutsamen erkenntnis-kritischen Untersuchungen Kants. Dieses Resultat: die These vom System transzendental-subjektiver Gesetze als der alle Wahrheit der Erkenntnis und alle ihre Objektivität und Gegenständlichkeit logisch bedingenden Prinzipien, ist die sublimste Form, die die neuzeitliche Wendung zum Subjekt in Kants epochemachender Transzendentalphilosophie angenommen hat. Das scheint, wie schon mehrfach betont, eine tragische Wendung. Es ist wohl niemals der Mensch von seiner scheinbaren Größe im Vordringen zur alten Objektwelt und im Eindringen in ihre innersten Geheimnisse zunächst so heruntergestürzt worden wie hier in der kritischen Philosophie Kants. Für Kant, den „Alleszermalmer“, wie ihn Mendelssohn nannte, folgt der Einsturz aller theoretisch-spekulativen Metaphysik.

Aber, so müssen wir doch fragen, und wir verstehen nunmehr die Frage und ihre Bedeutung schon ganz anders: war dieser Sturz wirklich ein definitiver Schaden und nichts weiter? Ist hier nicht vielmehr nur die naive, ontologische Fassung der Objektivität eingestürzt und dagegen die Objektivität selbst und also überhaupt die

Sachlichkeit und Wahrheit des menschlichen und insbesondere des kulturmenschlichen Tuns gerade gewahrt, ja tiefer verankert? Liegt also hier nicht in der Tat eine tragische Wendung in jenem tiefen Sinne vor, in dem sich irgendwie ein Ursprünglich-Wertvolles siegend über den Untergang erhebt? Gewiß ist das der Fall; und gerade dies ist eben der Punkt, wo Kants eigentliche, neue, schöpferische Seite zu finden ist.

Beleuchten wir sie, nachdem wir nun genügend vorgearbeitet haben, in ihrer weltgeschichtlich bedeutsamen Richtung, augenblicklich noch von der Doktorfrage abgesehen, ob und wie weit Kant selbst in den bewußt formulierten Resultaten dieser Richtung sich hingegeben hat.

Der kritische Subjektivismus, so konnten wir bereits formulieren, ist die Grundatmosphäre, in der die kritische Problemstellung und -lösung Kants atmet. In dieser frischen scharfen Luft ist die alte Objektivität zusammengeschrumpft zu einer Naivetät, zum mindesten — und das ist die Kantische Fassung — hat sie sich zu einem nie Erreichbaren, niemals Faßbaren, zu einem bloßen „Grenzbegriffe“ verflüchtigt. Ja, wie meine kritischen Bemerkungen im vorigen Abschnitt anzudeuten suchten, muß selbst dieser Kantische Rest der Ding-an-sich-Wirklichkeit uns noch zu viel sein; wenn irgendwo, so muß an diesem Punkte Kant verstehen über ihn hinausgehen heißen. Denn die alte Objektivität ist schlechterdings nicht mehr zu halten, schon ihr Begriff, und wenn auch nur als Grenzbegriff, ist hinfällig, sofern sie durch den Einsturz der Abbildtheorie und all der ontologischen Momente des Wahrheitsbegriffes jeden Sinn und jede



Berechtigung verloren hat. Und darum kann es sich die Wirklichkeit auch verbitten, zur bloßen Erscheinung in dem bekannten Sinne degradiert zu werden! Und wenn wir früher gerade jener naiven Objektivität mit vollen Segeln entgegenstrebten, so sind wir nun in einen Sturm geraten und zurückgeworfen auf unser kleines Subjekt, wie Schiffbrüchige auf diesem Eiland gestrandet.

Das heißt: wenn diese Beleuchtung sachgemäß ist! Wenn wir hier noch von einem Scheitern unseres Schiffes reden können! Ob das angeht? Und vor allem: ob es wirklich berechtigt ist, unser kleines einzelnes Subjekt hier einzuführen? Das ist denn doch die Frage. Mußten wir sie nicht oben schon verneinen? Und im nächsten Abschnitt werden wir sie noch in nüchtern exakter Weise verneinend beantworten. Aber schon hier läßt sich die allein richtige Antwort und ihre ganz neue erkenntnistheoretische Stellung zum Leben im allgemeinen dem Verständnis nahebringen. Denn während die alte Sonne drüben am Horizont untergeht und mit ihr gewissermaßen ein altes, großes und prächtiges Reich vor unseren Augen versinkt, geht von rückwärts, in unserem eigenen Kreise, eine neue Sonne auf. Während die alte Welt, die wir abbilden wollten, in unnahbare Ferne rückt, ja wie eine Fata morgana, je näher wir ihr zu kommen glauben, desto mehr ins Nichts entweicht, offenbart sich uns von innen her, aus ganz anderer Lebensdimension, eine neue Welt. „Im Innern ist ein Universum auch.“ Wir selbst sind zu einer Welt geworden. Das war ja schon die in der Renaissancezeit mit Enthusiasmus ergriffene Idee des Mikrokosmos: der Mensch ist nicht

lediglich ein äußerer Ausschnitt der Welt, kein bloßer Teil, sondern er ist selbst eine Welt, die Welt — im kleinen, d. h. er hat eine innere, unmittelbare Beziehung zu ihr, zum Ganzen der Welt. In seinem Innern nämlich ist die umfassende Welt im kleinen, in nuce vorhanden; sie muß nur aus ihrem unentwickelten, „eingewickelten“ Zustand entwickelt, „ausgewickelt“ werden. Hier im Innern brechen unmittelbar geistige Weltinstanzen durch, es eröffnet sich am Punkte des menschlichen Subjekts die Perspektive einer — geistigen — Welt. Wir nennen eben dies das Innere, wo sich solch unmittelbare Zusammenhänge zum Ganzen einer objektiven Wahrheitswelt auf tun, so daß wir dann nicht nochmals diesen im Innern durchbrechenden, vom Innern eingesetzten Lebenskreis als Abbild einer Welt anzusehen haben. Diese Innenwelt ist vielmehr selbst eine Welt, trägt eine solche in sich, oder sagen wir: kann sich zu einer solchen erweitern. Und analog hier bei Kant, — wenn wir von der viel zu naiven, vor allem eben viel zu ontologischen Fassung jener Mikrokosmos-Idee absehen. Also schließlich, wenn man so will, das Alte mit neuem, besserem Vorzeichen: eine wirkliche, im besten Sinne objektive Welt, aber eine solche, die wirklich unsere Wahrheit sein, nicht bloß von draußen uns berühren kann! Wenn solch eigentümliche Mächte, wie logischwissenschaftliche Gesetze, wie sittliche, ästhetische und religiöse Potenzen — denn wie wir bereits wissen, ist der kritische Gedanke der transzendentalphilosophischen Begründung der Objektivität und Wahrheit schon von Kant auch auf das sittliche und ästhetische und schließlich, aller-

dings am unvollkommensten, auf das religiöse Gebiet angewandt worden — von innen her spontan, autonom durchbrechen, so offenbaren sich eben in ihnen die Perspektiven geistiger Weltsysteme, die dem Menschen innerlichst angehören und nun doch wirklich einen Welt- und Wahrheitscharakter haben, d. h. nichts zu tun haben mit der gewöhnlichen Subjektivität, mit unserem individuellen, zständlichen Ich. Wenn jene geistigen Mächte nicht so von draußen kommen, brauchen sie doch darum nicht weniger dem Grunde des Lebens anzugehören, — im Gegenteil! Gerade im tieferen Innern, im tiefer gefaßten Subjekt und nirgends anders ist eine Sphäre zu finden, die eine — neue — Objektivität bedeutet, ja als Ansatzpunkt einer objektiven Welt erkannt werden muß.

Gegen diese These sich zu sträuben dürfte meistens die Folge der alten naiven Fassung des „Objektiven“ sein. Freilich ist der Mensch ein winziges Teilprodukt der Natur. Wer wollte das leugnen. Wer aber wollte daraus das Bedenken ableiten: wie kann der Mensch die objektive Welt, deren Teilprodukt er ist, erfassen wollen! Diese vermeintliche Konsequenz wäre ein völliges Mißverständnis gegenüber den wirklichen Verhältnissen. Der Mensch als körperliches und seelisches Sein und also als ein Teil der Naturwirklichkeit ist doch nicht identisch mit dem Menschen, sofern er diese Natur und seine Abhängigkeit von ihr erkennt. Der Mensch ein Produkt der Natur, freilich. Aber umfassender ist die andere Wahrheit: die Natur ein Erkenntnisinbegriff des Menschen, sein „Objekt“, der Gegenstand seiner denkenden Betrachtung und Würdigung. „Der Mensch ist nur ein

sehr schwaches Rohr der Natur; aber er ist ein denkendes Rohr. Das ganze Universum braucht sich nicht zu waffnen, um ihn zu zermalmen. Etwas Dampf, ein Tropfen Wasser genügt, ihn zu töten. Aber wenn das Universum ihn zermalmt, der Mensch ist doch viel edler als das, was ihn tötet, denn er weiß, daß er stirbt. Welchen Vorzug das Universum auch vor ihm voraus hat, das Universum weiß nichts davon.“ (Pascal, Pensées.) Was lehrt dieses Wissen? Vor allem dies (was in Pascals Worten nicht genug entwickelt ist): die Sphäre, der gegenüber der Mensch, äußerlich betrachtet, ein bloßes Produkt und bloßer Teil ist, ist, tiefer betrachtet, ein Objekt seiner denkenden, urteilenden und beurteilenden Betrachtung; und das Subjekt dieser denkenden Erkenntnis und Wertung ist natürlich nicht wieder eine Wirkung, ein Produkt des „Objektes“. Das zu glauben, wäre ein vollständiges Mißverständnis. Denn die ganze Welt inklusive ihrer Wirkungen und Produkte, zu denen beispielsweise auch der natürliche einzelne Mensch gehört, ist Objekt für das Subjekt. Dieses ist also nicht ein Teil, eine Teilwirkung des Objekts. Objekt und Subjekt verhalten sich nicht wie das Weltganze zu einem seiner Teile bzw. Produkte. Das Weltganze mit allen seinen Teilen und Produkten ist Objekt für das Subjekt und wird in allen seinen wesentlichen objektiven Momenten erst vom Subjekt getragen, oder vorsichtiger: bedingt, durch die aus dem Subjekt eingesetzten<sup>1</sup> apriorischen Funktionen „konstituiert“.

---

<sup>1</sup> Auch dieser Ausdruck ist freilich noch mißverständlich, weil zu ontologisch, sofern er zu der Vorstellung verführt, als

Aus solchen Erwägungen dürften Sie ein früher Erwähntes jetzt noch besser verstehen. Früher ging der Weg der Wahrheit (und seiner Ergreifung) vom Objekt zum Subjekt, ja in dieser Richtungsbestimmtheit lag der eigentliche Sinn jeder Wahrheit. Jetzt geht der Weg in umgekehrter Richtung. Für den **antiken** und **mittelalterlichen** Menschen ist die Sphäre der Wahrheit eine ohne den Menschen, ohne ein Subjekt vorliegende, schon fertig gegebene, eine jenseits liegende Welt: im Kosmos draußen oder in besonderen Lebensausschnitten und -kreisen wie Staat oder Kirche zu finden. Das Subjekt steht ihr gegenüber und muß sie als Gegebenheiten von draußen passiv aufnehmen und irgendwie abbilden und wiederholen. Also: Weg vom Objekt zum Subjekt, Aufnehmen einer gegebenen Welt. Der **moderne** Mensch besann sich bzw. erinnerte sich tiefer: Wahrheit ist doch nie ein solches von draußen Aufnehmen! Um Wahrheit möglich zu machen, muß doch eine innerste, persönliche, autonome, spezifisch geistige Instanz spontan eingesetzt werden.<sup>1</sup> Und an der Hand dieser Erwägung besann sich der moderne Mensch weiter: im Innern ist ein Universum auch; ein Mikrokosmos, ein parvus mundus tut sich hier auf, als schönster Ersatz jener sich ins Nichts verflüchtigenden alten objektiven Welt draußen. Kurz: von innen her, aus ganz anderer Lebensdimension eintretende, autonome, geistig-sachliche Welt-

---

stehe das erkenntnistheoretische Subjekt wie ein seiendes Ding dem Objekte gegenüber.

<sup>1</sup> Worin das spezifisch Geistige dieser Instanz besteht, darüber weiter im dritten Kapitel.



zusammenhänge sind es, die uns allein die Welt einer Wahrheit eröffnen. So hier der Weg vom Subjekt zum Objekt zurück, natürlich zu einem Objekt ganz neuer Fassung; nicht Abspiegeln einer von draußen gegebenen Welt, sondern Erzeugen einer aufgegebenen Welt und ihr dann eben irgendwie Objektivitäts-, ja Weltcharakter garantieren.

Sie sehen also: gerade Kants eigene Philosophie, die eben diese tiefere Strömung der gesamten Neuzeit auf volle wissenschaftliche, philosophische Höhe hebt, hat einen dramatischen Gang. Sie bringt denselben Einsturz und neuen Aufbau, den die Engel in Goethes Faust singen, als Faust jene alte schöne Welt des Glaubens und der Hoffnung verflucht hat:

„Weh! weh!  
Du hast sie zerstört,  
Die schöne Welt,  
Mit mächtiger Faust;  
Sie stürzt, sie zerfällt!  
Ein Halbgott hat sie zerschlagen!  
Wir tragen  
Die Trümmern ins Nichts hinüber  
Und klagen  
Über die verlorne Schöne.  
  
Mächtiger  
Der Erdensöhne,  
Prächtiger  
Baue sie wieder,  
In deinem Busen baue sie auf!“

Eben diesen Neubau brachte die Transzendentalphilosophie zustande. Sie bringt positiven Neubau,

und sie bringt ihn vor allem nach seiner prinzipiellen, erkenntnistheoretischen Seite, wenn auch freilich zum Teil noch in alten Schläuchen. Aber der bedeutende, weltgeschichtlich originale Sinn seiner Idee einer Transzendentalphilosophie ist nun wohl nicht mehr zu übersehen. — Unsere Aufgabe muß es im folgenden sein, diese Idee in wichtigen Punkten mit den nach Kant und besonders in der Gegenwart entwickelten Mitteln reiner zu verfolgen.

---

## Zweites Kapitel.

### Nachkantische Konsequenzen im Ausbau kritisch-erkenntnistheoretischer Begriffe.

---

#### § 14. Subjekt-Objekt im Gegensatze zu Psyche-Physis. Doppeltes Sein.

In der transzendentalen Subjektivität bietet sich die einzige Sphäre, wo eine Welt der Objektivität und Wahrheit durchbricht. Es kann gar keine gesichrtere Objektivität geben als die von innen her sich eröffnende transzendente Subjektivität.

Diese These, daß sich in den transzendental-apriorischen Funktionen ein Stück der tiefsten objektiven Welt eröffnet, verliert ihre Paradoxie, sobald man den Wechselungen von erkenntnistheoretischem Subjekt und Einzel-Ich definitiv aus dem Wege geht. Tun wir das im folgenden.

Die Aufgabe ist, Subjekt und Objekt und ihr Verhältnis im erkenntnistheoretischen Sinne von minderwürdigen Dingen rein zu halten. Das können wir hier am besten dadurch erreichen, daß wir die beiden wichtigsten falschen Fassungen mit möglichster Prägnanz

herausheben und aus dem erkenntnistheoretischen Subjekt-Objekt-Verhältnis ausschalten.<sup>1</sup> Diese beiden falschen Fassungen sind:

a) Eigenes körperliches Ich und räumliche Außenwelt. Dieses Verhältnis aus dem erkenntnistheoretischen Subjekt-Objekt-Verhältnis auszuschalten ist leicht, sollte es wenigstens für jeden sein, der über die ersten Anfangsgründe der Erkenntnistheorie hinaus ist, so wenig es auch zu vermeiden sein mag, diese naive Interpretation in einem ersten Schülerstadium durchzumachen, — weshalb ich auch manche der in § 2 vorgeführten Erwägungen mit als erste Anknüpfung benutzte. Jetzt aber ist in Hinsicht des Verhältnisses von räumlicher Außenwelt und eigenem körperlichen Ich ohne weiteres klar: im erkenntnistheoretischen Sinne sind beides Objekte, die das Subjekt voraussetzen. Folglich deckt sich dieses, das Subjekt im erkenntnistheoretischen Sinne, nicht mit dem der Außenwelt gegenüberstehenden körperlichen Ich. Räumliche Außenwelt und körperliches Ich sind zwei erkenntnistheoretisch ganz gleichwertige Wirklichkeiten, von denen die eine nicht problematischer ist als die andere. Auch wie sie aufeinander wirken können, ob und inwiefern — übrigens in einem gar nicht erkenntnistheoretischen, sondern spezialwissenschaftlichen Sinne — die eine Seite dieses Wirklichkeitsverhältnisses primär und die andere sekundär ist usw., das sind Schwierigkeiten, die die Erkenntnistheorie als solche selbst gar nichts angehen. Denn die Erkenntnistheorie

---

<sup>1</sup> In mustergültiger Klarheit hat das Rickert am Beginn seines „Gegenstandes der Erkenntnis“ getan.

hat es mit dem Verhältnis von Subjekt und Objekt, nicht mit dem Verhältnis von Objekten untereinander zu tun, geschweige nur mit seienden Objekten untereinander. Das körperliche Ich und die Außenwelt sind beides immanente Objekte, sie bestehen nicht ohne das Subjekt; für beide gilt, was ich im Anschluß an Kant ausgeführt habe. Deshalb ist die Außenwelt gar nicht problematisch geworden: die Idee vollends, als ob die Außenwelt nur im körperlichen Subjekte stecke, also die Welt der Objekte in einem ihrer äußeren Teile, ist ganz unsinnig. Das Problem der Existenz der Außenwelt ist also ein Mißverständnis gegenüber dem ganzen spezifisch erkenntnistheoretischen Problem.

b) Einzelseele und Körperwelt inklusive des eigenen Körpers. Eine ebenso falsche Interpretation des Subjekt-Objekt-Verhältnisses. Hier muß ich etwas weiter ausholen.

Die Objektivität bzw. der Gegenstand meines Erkennens ist bedingt durch ein geistiges Gesetz, wie ich es zunächst kurz nennen will; und Kant hatte eben diese geistigen Gesetze auf den verschiedenen Gebieten: auf dem der Wissenschaft, der Moral, des Schönen und der Kunst aufgesucht. Von dieser allgemeinen Objektivität sind nun aber die besonderen Objekte der Spezialwissenschaften noch zu scheiden. Diese spezialwissenschaftlichen Objekte werden erst geschaffen — und hier hat auch das Wort „schaffen“ einen schon viel berechtigteren Sinn — durch die besondere Arbeitsrichtung, die die besondere Wissenschaft nimmt. Hier spielen besondere Arbeits- bzw. Verarbeitungsprinzipien



eine Rolle: sie werden geboren aus den besonderen, isolierten Zwecken der Spezialwissenschaften. Ein besonderes Beispiel ist die exakte mathematische Naturwissenschaft: sie führt — im Interesse ihrer besonderen exakten Betrachtungsart — alles auf Quantitäten zurück. Und wenn sich da nun neue Qualitäten zeigen, die dieser rein quantitativen Ableitung spotten, so wird eben von ihnen abgesehen. Die Erklärung geht eben nur so weit, als sich die Erscheinungen auf quantitative Differenzen zurückführen lassen. Von den Qualitäten (schon von den Empfindungsqualitäten) wird abstrahiert: das gehört auf die **subjektive** Seite, das sind **psychische** Tatsachen! Und diese werden dann das Objekt einer anderen Spezialwissenschaft: der Psychologie; und so haben wir dann zwei getrennte Objekte und zwei ihnen entsprechende Wissenschaften.

Erkenntnistheoretisch hat diese Scheidung gar keine Gültigkeit. Das vor mir liegende Stück Kreide ist weder ein bloß physischer noch ein bloß psychischer, weder ein bloß quantitativer noch ein bloß qualitativer Bestand, sondern beides ganz gleicherweise; und wenn dieser Wirklichkeit — auf Grund von sinnesphysiologischen, psychophysischen, optischen und anderen Erwägungen — die eine, qualitative, psychische Seite nur in sekundärer Weise zukommen soll,<sup>1</sup> so alterieren diese mit dem objektiven Tatbestande vorgenommenen Differenzierungen und Verarbeitungen das erkenntnistheoretische

---

<sup>1</sup> Die verschiedenen Möglichkeiten dieser Betrachtung kann ich hier nicht ausführen. Übrigens gehört auch der größte Teil aus meinem 2. Paragraphen hierher!

Subjekt-Objekt-Verhältnis in keiner Weise. Sie können keineswegs mit dem erkenntnistheoretischen Gegensatz bzw. Verhältnisse von Subjekt und Objekt (und noch viel weniger mit dem, jetzt ganz hinfalligen, Gegensatz eines immanenten und transzendenten Seins!) interpretiert, keineswegs unter dieses erkenntnistheoretische Verhältnis subsumiert werden. Denn bei jener Differenzierung in quantitative und qualitative, in physische und psychische Bestände handelt es sich um zwei Objekte und deren wissenschaftliches Verhältnis. Das ist das Eine. Und dazu kommt ein Weiteres: das Quantitative und Qualitative bzw. das Physische und Psychische sind sogar zwei nur künstlich getrennte und herauspräparierte Ingredienzien eines einheitlichen Tatbestandes und haben darum außerhalb dieser künstlich abstrahierenden Betrachtung keine selbständige Wirklichkeit.. Daraus aber folgt: die Scheidung in physische und psychische Tatbestände ist lediglich eine spezialwissenschaftliche Scheidung, die aus den besonderen Zwecken der betreffenden Wissenschaften heraus mit der Wirklichkeit (die als Objekt von dem erkenntnistheoretischen Subjekt bedingt ist!) vorgenommen wird und deshalb auch gar keine erkenntnistheoretische Bedeutung hat. Aber, wie gesagt, der objektive Tatbestand, der dann eben noch spezialwissenschaftlich verarbeitet und künstlich gespalten wird, ist selbst schon von Subjektsprinzipien bedingt in seiner Objektivität.

Deshalb ist unumgänglich die Scheidung zwischen konstitutiven Objektivitätsprinzipien und methodologischen Prinzipien der besonderen Wissenschaften. Die Resultate dieser besonderen wissenschaftlichen Ar-

beitsprinzipien (z. B. das Atom oder die Vorstellungen Herbarts) führen kein selbständiges Leben der Existenz, d. h. sie stehen nicht auf gleicher Stufe mit jener allgemeinen erkenntnistheoretischen Objektivität, sondern sind — unwirkliche Größen. Das gilt für Physis und Psyche. Beide besitzen eine solche eigene, getrennte Realität nur in dieser wissenschaftlichen Abstraktion. Deshalb haben sie und ihr Seinsverhältnis gar nichts zu tun mit unserem erkenntnistheoretischen Subjekt und Objekt und deren transzendentallogischem Verhältnis. Physis und Psyche gehören ins Objekt, und zwar sind sie besondere wissenschaftliche Objekte.

Das erkenntnistheoretische Subjekt ist also nicht identisch mit der individuellen Psyche; diese ist vielmehr das Erzeugnis einer besonderen Wissenschaft (der Psychologie) und hängt darum zugleich mit dieser Wissenschaft ab von den allgemeinen konstitutiven (Objektivitäts-) Prinzipien des Subjektes. Die individuelle Psyche ist deshalb so wenig identisch mit diesem Subjekt, daß sie vielmehr zu einem objektiven Inhalt des Subjekts, und zwar zu einem solchen sehr spezieller Art herabsinkt.

Ein krasser und doch so selten ganz vermiedener Irrtum ist von hier aus leicht zu durchschauen. „Alles ist Bewußtseinsinhalt, immanentes, nicht transzendentes Objekt“ heißt nicht: es ist psychisches Faktum im Gegensatz zu körperlichen Tatsachen, zur Außenwelt usw. Das war der Irrtum des Berkeley und aller Spiritualisten und subjektiven Idealisten seines Schlages.

Fragen wir zur Klärung noch nach dem Raum. Wie steht es mit ihm? Er ist doch der Kern des Quanti-

tativen und damit ein wesentliches Moment der Physis. Ist er aber nicht ein Gesetz unseres Vorstellens, eine subjektiv-immanente Größe in dem früher entwickelten Kantischen Sinne? Natürlich kein **psychisches** Gesetz! Berkeley freilich würde gerade das „psychisch“ als die eigentliche Weisheit preisen. Aber für einen, an dem die kritische Philosophie nicht spurlos vorübergegangen ist, wäre das eine ganz verfehlte Ausdeutung. Der Raum und alles, was darinnen ist, ist Vorstellungsgehalt, will sagen: Bewußtseinsfaktum. Aber „Vorstellung“ in diesem d. h. erkenntnistheoretischem Sinne ist doch nicht identisch mit „psychischer Tatsache“; und „alles ist nur als (meine)<sup>1</sup> Vorstellung vorhanden“, darf nicht zusammen-  
geworfen werden mit: „alles ist nur als psychischer Tatbestand vorhanden“. Wollte man zur Charakteristik der Tatsache, daß alles Inhalt meines Vorstellens, d. h. subjektives bzw. Bewußtseins-Datum ist, das Wort „psychische Tatsache“ verwenden, so müßte man dann freilich eine Bewegung, etwa die Fallbewegung eines Steines, ebenso eine psychische Tatsache nennen wie ein Schmerzgefühl. Das wäre ganz mißverständlich und unberechtigt. Denn das Wort „psychisch“ ist schon durch die Geschichte für viel Spezielleres reserviert: da stellt es den Gegensatz zu „physisch“ dar; das Psychische steht dann aber dem Bewußtsein, dem Subjekt nicht näher als das Physische. Ursprünglich ist also die Unterscheidung von

---

<sup>1</sup> Die Klammer soll besagen, daß auch das „meine“ als eine Voreiligkeit genau genommen gestrichen werden müßte, wie sich aus diesen und den folgenden Zusammenhängen ergibt.

Physis und Psyche für die Tatsache der Immanenz, d. h. für die Tatsache, daß alles Bewußtseinsinhalt, alles subjektiv, alles Objekt für ein Subjekt ist, ganz irrelevant, ja gar nicht vorhanden. Die These der Immanenz aller Objekte hat mit jener Scheidung in Körper und Seele gar nichts zu tun; und darum kann diese Scheidung auch gar nicht irgendwie zur Interpretation dieser These verwendet werden — etwa in der Weise, daß ein Objekt, weil es sich als immanent, im erkenntnistheoretischen Sinne als subjektiv herausstellt, mehr psychisch als physisch sei.

Ziehen wir das Resultat. Um Mißverständnissen in der Ausdeutung der erkenntnistheoretischen Immanenz der Objekte und überhaupt in der Ausdeutung des transzendenten Gedankens zu begegnen, zeigte ich Ihnen, daß das erkenntnistheoretische Subjekt, ohne welches kein Objekt möglich ist, welches vielmehr alle Objekte seinerseits bedingt, nicht zusammengeworfen werden darf mit dem physischen bzw. psychophysischen Ich, dem die Außenwelt gegenübersteht, und ebensowenig zusammenzuwerfen ist mit dem psychischen Ich, dem Objekt der Psychologie. Beide: körperliches und seelisches Ich, sind zwei charakteristische spezialwissenschaftliche Objekte, die durch besondere wissenschaftliche Arbeit und Abstraktion erzeugt worden sind (das Objekt der Körperwissenschaft und das Objekt der Psychologie), die aber darum beide jenes erkenntnistheoretische Subjekt und seine ein Objekt überhaupt und also auch ein Seinsobjekt erst konstituierenden Prinzipien voraussetzen. (Man darf diese Objektivitätsprinzipien darum auch nicht zu



körperlichen oder seelischen Akten oder überhaupt seien-  
den Potenzen stempeln!) Physisch stellt also den Gegen-  
satz zu psychisch dar und hat deshalb mit dem Gegen-  
satz bezüglich Verhältnis von erkenntnistheoretischem  
Subjekt und Objekt gar nichts zu tun; und man kann  
niemals sagen: weil ein Ding nur als immanentes Objekt  
anzuerkennen ist, ist es zunächst als bloß psychisch in  
Anspruch zu nehmen!

Ein anderer mit den ebengerügten Unklarheiten und Ver-  
mischungen zusammenhängender Fehler ist die Verdoppe-  
lung der Dinge zu einem immanenten und transzen-  
denten Sein. Man sagt: zunächst ist der Körper lediglich  
eine Summe von Vorstellungen; und da nun dem hier allein  
richtigen, erkenntnistheoretischen Sinn von Vorstellung  
eben jener ganz falsche Sinn: des Psychischen, unter-  
geschoben wird, so muß nun das spezifisch Physische  
am Körper (d. h. dasjenige an ihm, was die Naturwissen-  
schaft, insbesondere die mechanische Naturbetrachtung  
als sein Wesen festlegt: das Quantitative) einen meta-  
physisch-transzendenten Charakter bekommen: es muß  
hinter der unmittelbaren Wirklichkeit liegen; und diese  
bekommt dann den Charakter der bloßen „Erscheinung“.  
Und so zieht dann unter der Ägide auch<sup>1</sup> dieser Er-  
wägungen jene Verdoppelungs- und Abbildtheorie in unsere  
Philosophie und Weltanschauung ein.

Für uns stürzt das alles als eine Summe von Miß-  
verständnissen zusammen. Ein solch doppeltes Sein

<sup>1</sup> Ich mache diese Einschränkung, da natürlich auch noch  
andere Motive und Mißverständnisse zu jener Verdoppelungs- und  
Abbildtheorie Veranlassung gaben.

gibt es gar nicht; an dem immanenten Sein können wir uns durchaus genügen lassen. Insofern dürfte allerdings alle Metaphysik einstürzen, energischer und konsequenter als bei Kant. (Vgl. auch oben S. 161f. und unten S. 224ff.) Stellen Sie aber bitte Ihre Verwunderung über diese meine Konsequenz nicht in eine falsche Richtung ein: ich huldige einer energischen idealistischen Weltanschauung, die, wie ich meine, ganz auf der Höhe der Zeit steht,<sup>1</sup> und halte es entschieden für berechtigt, ja notwendig, zu einer Metaphysik überzugehen. Aber in der metaphysischen Sphäre ein Sein zu suchen, sie mit seienden Dingen zu bevölkern, scheint mir ebenso erkenntnistheoretisch verfehlt als unerwünscht. Die metaphysische Welt ist von viel echterem Gehalt als alles Sein. Wir werden das später in nuce einsehen.

Sobald man jenen Verwechselungen des erkenntnistheoretischen Subjekts mit dem körperlichen, psychophysischen und rein psychischen Ich mit Bewußtsein entgangen ist, verliert der Standpunkt der kritischen Immanenz aller „Objekte“ zum großen Teil seine Paradoxie. Ja, man kann nun nicht einmal sagen: die Objekte befinden sich **im** Subjekt, oder ähnlich. Vielmehr müßte die Charakteristik der transzendental-subjektiven Bedingtheit aller Objekte etwa so lauten: alle Objekte, auch die seienden, haben als notwendige sie ermöglichende Bedingungen das an sich, was wir das erkenntnistheo-

---

<sup>1</sup> Natürlich ist das keine Gegeninstanz, daß bisher allerdings nur die Richtlinien und Ansatzpunkte gewonnen sind.

retische Subjekt und also auch die transzendentallogischen Gesetze nennen. Die transzendentallogischen Prinzipien machen ja eben in Hinsicht der Objekte das aus, was wir das erkenntnistheoretische Subjekt zu nennen haben. Dieses Subjekt hat aber eben deshalb gar nichts zu tun mit dem einzelnen Ich, — d. h. jedenfalls nicht mehr als mit anderen Objekten, deren Objektivitätscharakter ebenfalls auf seine Rechnung kommt!

Also: der naive Realismus, der Materialismus und Naturalismus in allen ihren Stadien sind eben so falsch wie ein Spiritualismus und subjektiver Idealismus. Das besagt die richtige konsequente Fassung des „transzendentallogischen Idealismus“!

Alle Objekte tragen schon das Subjekt zu Lehen, sind ohne es nicht möglich. Ein noch nicht durch transzendentallogische Prinzipien bedingtes Sein ist ein bloßer Grenzbegriff, oder vielmehr ein Sinnloses, ein Nichts, das eben erst ein sinnvolles Etwas, ja auch erst ein Sein dadurch wird, daß es jene objektivierende Stempelung erhält. Ich will das noch nicht objektivierete Etwas den Urstoff des Erlebens nennen. So ist denn zu scheiden zwischen dem noch nicht objektivierten Erlebnisurstoff, der objektiven Wirklichkeit und der Wirklichkeit spezialwissenschaftlicher Objekte. — Die Scheidung zwischen objektiver Wirklichkeit und spezialwissenschaftlichen Objekten hat Kant noch nicht verfolgt, jedenfalls nicht in dem strengen Sinne unserer Betrachtung. Allerdings berührt sich die Scheidung einigermaßen mit dem Kantischen Verhältnis von Kategorien und Grundsätzen

bezw. von transzendentaler Apperzeption und innerem Sinn = empirischem Bewußtsein. Übrigens hängt mit der Unterscheidung zwischen der objektiven Wirklichkeit in ihrem objektiven Seinscharakter und den spezialwissenschaftlichen Objekten auch der Unterschied von konstitutiven und methodologischen Prinzipien zusammen. Auch diese hat Kant noch nicht geschieden, und eben deshalb schien mir sein Beweis für die Kategorien und Grundsätze als transzendente Bedingungen der Erfahrungsobjekte unsere Kritik mannigfach herauszufordern, — wenn man eben nicht, wie ich in meinen kritischen Bemerkungen (§ 12) gezeigt habe, die Erfahrung selbst schon als bestimmten wissenschaftlichen Inbegriff faßte. Diese bestimmte wissenschaftliche Objektwelt ist aber eine hinterherkommende bewußte Bearbeitung jener objektiven Wirklichkeit.

Anmerken will ich nur noch das Eine: Die Naturwissenschaften einerseits und die Geschichtswissenschaften andererseits, die ja beide gerade gegenwärtig in ihren spezifischen, gegensätzlichen Begriffsstrukturen untersucht werden<sup>1</sup>, sind eben solche nach besonderen Richtungen gehende wissenschaftliche Umarbeitungen des objektiven Lebensmateriales, ja sie stellen innerhalb der Seinswissenschaft die fundamentalsten Arbeitsmöglichkeiten überhaupt dar.

<sup>1</sup> Vergleiche das grundlegende, in neuer Auflage zu erwartende Werk H. Rickerts, Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung.

### § 15. Die transzendentalen Prinzipien und die umfassenden Kulturtaten.

Um die Paradoxie der Kantischen revolutionärepochemachenden Erkenntnistheorie zu vermeiden, ist es schließlich auch zu empfehlen, man geht zunächst in der Richtung des auf Kant folgenden großen Idealismus weiter, soweit er sich in der Tat als innere Notwendigkeit der Kantischen Thesen ergab, so wenig auch diese Notwendigkeit gerade das zentralste Problem der Erkenntnistheorie betraf.

Im Erkennen — so mögen wir die Kantischen Einsichten beleuchten — empfängt der Mensch das Wichtigste gerade nicht von draußen, vielmehr stammt der eigentliche, wesenhafte Kern seiner Erkenntnis aus ihm selbst, aus seinem apriorischen Subjekt, das heißt aber: aus dem tiefsten Fonds seines Subjekts. Dieser aber hat nichts zu tun mit dem individuellen Einzel-Ich in seiner Isoliertheit und seiner zufälligen Lage und Laune. Er bringt vielmehr in der Form apriorischer, transzendental-subjektiver Funktionen einen allgemeinen menschlichen Besitz zum Ausdruck, der mit einer über jedes individuell-willkürliche Zutun erhabenen Notwendigkeit einsetzt. Das war das Eine. Freilich meinte ich so weit nur die innere, sachliche Notwendigkeit und dachte beim Wort „einsetzen“ noch keineswegs an die natürlichen Umstände des Eintretens der Erkenntnis als eines Ereignisses. Aber auch diese Fragen zu verfolgen, hat sich geeignet erwiesen, wenigstens der Verwechslung von erkenntnis-



theoretischem Subjekt und empirischem Einzel-Ich noch mehr den Boden zu entziehen. Denn der Anknüpfungspunkt für die Erkenntnis als Ereignis, die Stelle, wo der transzendental-apriorische Besitz lebendig eingesetzt wird, wo er in wirklich umfassender Weise lebendig eintritt, ist nicht das Einzelindividuum, ist vielmehr zu suchen in den großen zusammenhängenden Erkenntnistätigkeiten, die sich als umfassende, überindividuelle, über die zufällige Lage des Einzelnen hinausragende Kulturtaten erwiesen haben. Das ist das Zweite. Und das Dritte: solche transzendental-subjektiven Potenzen liegen nicht nur in der Wissenschaft vor, sondern auch und vor allem in den sittlichen, ästhetischen, religiösen Kulturphänomenen, kurz in den spezifisch geistigen Gütern der Kulturmenschheit.

Das ist schon alles bei Kant vorbereitet und auch angedeutet; aber erst die folgende idealistische Zeit hat es bewußter aufgegriffen und energischer in seine Konsequenzen verfolgt. In den transzendentalapriorischen Funktionen, die sich in den großen geistigen Kulturleistungen zeigen, kommt eine allgemein menschliche Struktur, ein umfassendes transzendentalsubjektives Kapital zum Ausdruck; und in ihm haben wir den Ansatzpunkt einer umfassenden geistigen Welt vor uns, der einzigen, die wir in der Spekulation brauchen können. Schon Fichte hatte nicht unrecht, wenn er sagte: die transzendental-apriorischen Funktionen sind vorbewußte Leistungen, sie gehen ja doch ohne unser individualbewußtes Zutun vor sich; sie liegen hinter der Fläche des einzelnen empirischen Individual-Ichs. Sie sind so wenig von diesem getragen,

daß sie vielmehr dieses empirische Einzel-Ich erst möglich machen. Das einzelne Bewußtsein findet deshalb die apriorischen Gesetze gewissermaßen schon als fertige Potenzen vor, mögen sie auch hier im empirischen Bewußtsein eine besondere, d. i. beschränkte, weil auf empirisch-sinnliche Anschauungen angewandte Form annehmen. Fichte und Hegel schlossen daraus weiter: also sind jene transzendental-apriorischen Potenzen zu fassen als überindividuelle, ja kosmische Größen, die in den einzelnen Subjekten und weiter in deren geistigem Zusammenarbeiten in der Form wissenschaftlicher Arbeitsmaximen zum Durchbruch kommen, an denen also das einzelne Subjekt seinerseits selbst nur partizipiert. So tritt in den apriorischen Beständen gleichsam ein internationales Gut zutage, ein allgemeiner geistiger Zusammenhang, ein Welthintergrund, — Hegel sagt: ein Weltgeschehen! In diesem weiten und tiefen Sinne sind die transzendentalsubjektiven Potenzen als objektive Größen und Mächte zu restituieren. In Kants philosophischer Würdigung der transzendental-apriorischen Funktionen überhaupt und speziell der moralischen Seite unserer apriorischen Natur liegt, wenigstens im Keime, der Gedanke, daß wir hier ein überindividuelles, kosmisches Gut geistiger Art vor uns haben. Diese Potenzen waren ja apriorische, das hieß zugleich: allgemeingültige und notwendige Größen, vom einzelnen Individuum unabhängig. In ihnen kommt ein überindividuelles, internationales Weltssystem geistiger Gesetze zum Ausdruck, an dem der Einzelne seinerseits teil hat. Dieser kosmische geistige Besitzstand ist der tragende Grund für den apriorischen

Besitz des Einzelnen; wir müssen mit Notwendigkeit von dem apriorischen Gehalt des Einzelnen vorwärts bzw. zurückgehen zur Idee einer umfassenden geistigen Welt, von welcher der einzelne apriorische Bewußtseinsgehalt nur eine besondere, beschränkte Manifestation darstellt. — Diese Konsequenz ist von Kants großen idealistischen Nachfolgern bewußt vollzogen worden.

Der Fortschritt von Kant aus geschah also vor allem nach zwei Richtungen. Einmal wurde der schroffe Kantische Dualismus zwischen der theoretischen und praktischen Seite unserer apriorischen Natur überwunden: während bei Kant — was wir nicht selbständig verfolgen konnten — der Fortgang zu einer Metaphysik, zu einer letzten Wahrheit unseres Lebens durch Anknüpfung lediglich an die praktische Seite unseres apriorischen Wesens gewonnen wurde, werden jetzt die praktischen und theoretischen und schließlich alle apriorischen Faktoren vereinigt und gemeinsam — natürlich in der nötigen systematischen Abstufung — für eine letzte objektive Wahrheit verwertet. Es findet also in umfassender Weise Rückkehr zur Metaphysik statt, wenn auch zu einer im Prinzip ganz neuartigen Metaphysik. Daß ihre Neuartigkeit nicht prinzipiell genug verfolgt wurde, war eben ein Fehler. Andererseits wurde der Gedanke, daß in unserem tieferen apriorischen Wesen ein Weltgeschehen vorliege, vertieft durch Herbeiziehung des geschichtlichen Faktors. Dadurch bekam eben der transzendental-apriorische Besitzstand des Menschen den Charakter großer zusammenhängender Kulturphänomene, die Bedeutung eines gemeinsamen Besitzes der gesamten Kultur-

menschheit, insbesondere natürlich auserlesener, weltgeschichtlicher Höhepunkte derselben. Damit im Prinzip, viel energischer als bisher, der Sturz der ganzen Aufklärung: alles Individualismus, Intellektualismus und kleinemenschlichen Subjektivismus! — Das ist ja, wie gesagt, schon in Kants Philosophie vorbereitet gewesen: in großem Stile wurden auch da die apriorischen Gesetze des Subjekts in der Wissenschaft eingesetzt, in Hinsicht des Theoretischen, und — mit Rücksicht auf die anderen Lebensgebiete — überhaupt in den großen zusammenhängenden spezifischen Kulturleistungen. Deshalb frug ja schon Kant nicht: wie kommt das betreffende Objekt für den einzelnen Menschen zustande? Diese genetisch-psychologische Frage interessierte ihn im wesentlichen gar nicht. Sondern er fragte: wie ist Wissenschaft oder sittliches Leben (oder noch genauer: Sittlichkeit selbst!) oder Schönheit möglich?!

Von hier aus verstehen wir erst so recht, warum jene große idealistische, deutsch-klassische Epoche lediglich in der Innenwelt das Lebensgebiet sah, um das sich alle echten Aufgaben des Menschen zu drehen hätten. Es war die Folge eben jener Erwägung, daß nur von der geistigen Seite des Menschen, der schaffenden Kultur-menschheit her eine neue, wesenhaftere Art des Lebens zu gewinnen ist. Wenn wir jene geistigen Güter in schaffender Tat zu großen Gestalten verkörpern und in unser Leben einführen bzw. unser Leben immer mehr in jene Systeme geistiger Gesetze hineinwachsen lassen, dann eröffnet sich damit dem Menschen ein echteres Reich der Wahrheit, erhaben über alle bloß physischen und psy-

chischen Bestände der Natur, dann tritt der Mensch in ein echtes, unbedingtes Reich des Lebens ein! Das ist die große These der Zeit. Hegel bringt nur noch eine bewußte Vertiefung dadurch, daß er aufmerksam macht: dieses tiefe geistige Reich der Wahrheit liegt nicht, wie die Aufklärung meinte, dem einzelnen unmittelbar vor, sondern kann für den Menschen nur dadurch erschlossen werden, daß es, als der Besitzstand und die Angelegenheit der ganzen Menschheit, erst in ihrer großen kulturgeschichtlichen Entwicklung, in gemeinsamer Kulturarbeit entfaltet wird. Also erst in der Kulturmenschheit tritt der einzelne, eben mittelst der geistigen Kulturpotenzen: vor allem des Rechts, der Moral, des Schönen und der Kunst, der Wissenschaft und der Religion (als solche große „objektive“ Tatbestände verstanden!), in neue übernaturalistische Zusammenhänge ein, in eine spezifisch geistige Welt; hier wird er Bürger eines absoluten Lebens. Die Romantik, der Neuhumanismus, Hegel, Schleiermacher sind einige charakteristische Vertreter dieser Auffassung. Ihr Unterschied liegt zunächst in der Beantwortung der Frage nach dem zentralen Gehalte dieses geistigen Lebens, des „Geisteslebens“, wie wir es kurz nennen wollen. Dem einen liegt sein Zentrum und also der Ansatzpunkt zur Gewinnung echten Lebens im Ästhetischen, anderen im Ethischen, wieder anderen im spezifisch Religiösen oder schließlich im reinen Denken; und demnach verlangten die einen eine wesentlich künstlerische Lebensgestaltung und Lebensführung, andere die Entwicklung einer sittlichen und religiösen Persönlichkeit, wieder andere den Eintritt in ein Reich reinen Denkens.



Allen aber strömt der tiefste Impuls für ihre These aus den entwickelten Zusammenhängen zu.

Welche Schwächen und insbesondere Voreiligkeiten da im einzelnen auch immer liegen mögen, eine erkenntnistheoretische Grundeinsicht kam hier sieghaft zur Geltung: in jenen eine Sachlichkeit und Wahrheit und Objektivität auf den verschiedenen geistigen Gebieten erst bedingenden transzendentalen Prinzipien, und nur in ihnen haben wir den Ansatz- und Anknüpfungspunkt zur Gewinnung der echten, unbedingten Bestände, die wir suchen; nur von ihnen aus können wir zu einem metaphysischen Gehalt unseres Lebens vordringen.

Zur Würdigung des zuletzt angeschnittenen, gewiß nicht zentralsten erkenntnistheoretischen Problems dürfen wir nicht übersehen: realisiert wird die Erkenntnis, die ja, wie im besonderen die Erfahrung als Erkenntnisobjekt, ein die Wirklichkeit weit überragendes Ideal, eine ideale Aufgabe ist, im wirklichen Erkenntnisprozeß, in der wirklichen Erkenntnisarbeit, und zwar vor allem in einer solchen umfassender, weltgeschichtlicher Art. Deshalb müssen wir doch immer an den großen Kultur- gehalt der Menschheit, wo die Erkenntnis und überhaupt die Wahrheit und Objektivität in großem Stile ausgeführt ist, anknüpfen, wie ja auch Kant seinerseits an die großen (vermeintlichen) Leistungen der Vernunft in den anerkannten wissenschaftlichen Gebieten sich gehalten hat, — um uns auf die apriorischen Gesetze, die wir nicht einfach nach aufklärerischen Rezepten konstruieren<sup>1</sup> und

---

<sup>1</sup> Was übrigens auch die nachkantischen großen Idealisten doch noch zu sehr versucht haben.

aus den Fingern saugen können, zu besinnen. Denn eben in den kategorialen Regeln, nach denen die betreffende Erkenntnis in weltgeschichtlicher Tatsächlichkeit vollzogen ist, oder sagen wir im Anschluß an eine gute begriffliche Scheidung Kants in seiner Moralphilosophie: in den großen Maximen der menschlichen Erkenntnis- und überhaupt Geistesarbeit werden jene apriorischen Erkenntnis- und überhaupt Wahrheitsprinzipien stecken. Freilich ragen diese Prinzipien in ihrem Erkenntnischarakter, d. h. in ihrer Geltung weit über diese — wenn auch weltgeschichtliche — Tatsächlichkeit hinaus, wie wir oben genügend gezeigt haben dürften. — Insofern —: als Anknüpfungspunkt — sind wir in der Erkenntnistheorie also doch auf die große weltgeschichtliche Arbeit des Geistes angewiesen. Das bleibt — u. a. — das Bedeutsame an den nachkantischen konstruktiven Idealisten, — gerade auch wenn wir die Erkenntnistheorie so weit in Angriff nehmen (d. i. nicht nur die theoretischen Objektivitätsprinzipien, sondern alle transzendentalen Geistesgesetze verfolgen) wollen, daß wir auch zum Problem der metaphysischen Spekulation übergehen können.

## Drittes Kapitel.

### Neue grundsätzliche Fragen nach der Wesensart der transzendentalen Prinzipien.

#### § 16. Das Urteil und seine Notwendigkeit.

##### Der Gegenstand der Erkenntnis.

Der neue Wahrheitsbegriff, sagten wir, braucht eine — neue — Metaphysik noch keineswegs auszuschließen. Um aber den richtigen, allein möglichen Begriff von dem sich hier eröffnenden metaphysischen Gehalte nicht zu verfehlen, müssen wir noch viel prinzipieller auf die innere Struktur und Wesensart jener transzendentalen Wahrheitsprinzipien unser Augenmerk richten. Das hat in einwandfreier Weise erst die Gegenwart getan. Aber von vornherein will ich anmerken, daß die Akten hierüber noch keineswegs geschlossen sind, so treffsicher auch die bisherigen Untersuchungen ihre Fragen gestellt und beantwortet haben.

Wir kommen schnell zum springenden Punkte, wenn wir erst noch einmal fragen: womit hat es die Erkenntnistheorie eigentlich zu tun? Natürlich mit der Erkenntnis und ihrer Wahrheit. Worin aber besteht letztlich das Erkennen,

was ist sein Element? Das **Urteil**! Daß Erkennen an seiner Quelle Urteilen ist, hatte ja Kant schon tief erfaßt. Es geht als die Grundeinsicht durch seine ganze Kritik hindurch — man denke nur an die transzendental Hauptfrage: wie sind synthetische Urteile a priori möglich? — und wird am energischsten aufgegriffen in seiner transzendentalen Analytik. Erkenntnis ist hier überhaupt Verbinden eines Mannigfaltigen (der Anschauung), und dieses Verbinden geschieht durch bzw. in Urteilen. Wie besonders die „transzendental Deduktion der reinen Verstandesbegriffe“ lehrt. Die Kategorien aber sind die Grundprinzipien des Urteils, die es ermöglichenden synthetischen Grundfunktionen.

Erkennen ist also an seiner Quelle Urteilen; und die Erkenntnistheorie hat es demnach — nicht mit Dingen, sondern — mit Urteilen zu tun. Erwägen wir also das Erkennen in dieser Form: des Urteils. Da fragt es sich: was ist der springende Punkt des Urteils, also vor allem dasjenige, was seine Wahrheit ausmacht? — Das ist nichts anderes als seine Notwendigkeit! Das Urteil in seiner Erkenntnisbedeutung enthält eine eigentümliche Notwendigkeit. Diese Urteilsnotwendigkeit ist das, was das Urteil zu einem Erkenntnisphänomen stempelt, ihm Wahrheit und Objektivität sichert. Kurz: ein Urteil von objektiver, einen Gegenstand treffender Bedeutung ist ein mit (dem Bewußtsein der) Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit gefälltes Urteil. Das hat schon Kant klar und deutlich aufgedeckt; und wenn wir seine Erkenntnistheorie ganz überblicken, wissen wir auch: die Objektivität oder Gegenständlichkeit der Erkenntnis

war schließlich selbst gar nichts anderes als die Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit, die durch ein transzendentalapriorisches Gesetz in den Erkenntnisinhalt hinein-, zu ihm hinzukam. Die objektive, gegenständliche Bedeutung des Urteils liegt in seiner Notwendigkeit.

Auch das Moment des Synthetischen zielt auf dasselbe hinaus. Die Probleme der Erkenntnistheorie drehen sich immer um das Wahrheits-Erkennen. Und daß sich dieses in elementarer Weise im Urteil ausdrückt, hat Kant gesehen, als er die Frage: Wie sind synthetische Urteile a priori möglich? zur Grundfrage der ganzen Erkenntnistheorie erklärte. Und wenn sich diese Grundfrage eben genauer um die Begründung des Apriorisch-Synthetischen der Urteile dreht, so weiß jeder Kantkenner, daß dieses Apriorisch-Synthetische in einer eigentümlichen Verknüpfungsfunktion liegt, die eine — der bloßen natürlich-ökonomischen, psychologisch-assoziativen Aufstapelungsform gegenüber — spezifische, ursprüngliche und — den formallogischen Prinzipien gegenüber — sachliche, inhaltliche Notwendigkeit zum Ausdruck bringt. Denken wir unsererseits etwa an die Euklidische oder Nicht-euklidische Geometrie. Der Satz von der Winkelsumme  $= 2 R$  folgt doch nicht in dieser strengen idealen Notwendigkeit aus dem, als Beispiel benutzten, sichtbaren Dreieck dort an der Tafel, an der Hand dessen ich mich auf jene Wahrheit besonnen habe, sondern aus einem idealen Notwendigkeitsprinzip, welches seinerseits erst dasjenige — an sich ganz unwirkliche — Dreieck möglich macht, dasjenige Dreieck, aus dem dann allerdings für den reflektierenden Verstand die besonderen



Wahrheiten von der Winkelsumme u. a. in dieser bindenden Weise folgen. Ohne ein solches ideales dreidimensionales Raumprinzip wäre z. B. die These von der Winkelsumme ein ganz gewöhnliches empirisches Resultat ohne eine Spur jener idealen Notwendigkeit, die der Gymnasiast dem Beweise zuschreibt.

Unsere erkenntnistheoretische Besinnung muß sich also auf diese Urteilsnotwendigkeiten bzw. auf deren Prinzipien erstrecken. Da hat also Kant zunächst schon erkannt: es handelt sich um ganz eigenartige, ursprüngliche Notwendigkeitsprinzipien. Das wollte doch sein „a priori“ und insbesondere auch sein Begriff der „transzendenten Logik“, im Gegensatze zu den formallogischen Prinzipien, sagen. Wir brauchen nur nochmals die Kantische Frage uns klar zu machen: wo kommt die Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit, mit der die Urteile vollzogen werden, her? Von der Empirie? Nein; denn so weit sie allein zur Geltung kommt, haben wir ein bloßes „Wahrnehmungsurteil“: ein tatsächliches Zusammensein im Bewußtsein, nicht deren notwendiges Zusammengehören. Kant gebraucht u. a. das Beispiel: die Sonne bescheint den Stein, der Stein wird warm. Ein bloß zufälliges, zuständliches, kein gegenständliches Verhältnis. Auf diese Einsicht vom zuständlichen Charakter der bloßen „Wahrnehmungsurteile“ gründete sich eben Humes Skeptizismus, weil Hume nichts anderes als dieses zuständliche Beisammensein anerkennen zu können meinte und darum für ihn objektiv-gegenständliche Ausdeutungen lediglich auf Assoziation und Gewohnheit beruhen, das heißt zu bloßen — freilich im Leben

nötigen<sup>1</sup> — Fiktionen zusammenschrumpfen mußten. Kant gab dieser Konsequenz auf Humeschem Standpunkte recht, auf Humeschem Standpunkte, d. h. bei der Voraussetzung, daß zu den bloßen zuständlichen Wahrnehmungstatsachen und -berührungen nicht noch eigenartige Objektivitätsprinzipien hinzukommen. Aber eben diese — positivistische — Voraussetzung überwindet Kant: zu dem bloßen Wahrnehmungsurteil kommt ein neues (apriorisches) Prinzip hinzu, welches die Notwendigkeit des Zusammen (z. B. von Beschienenwerden des Steines durch die Sonne und dem Warmwerden des Steines) sichert und festlegt. Dieses neue Verknüpfungsprinzip stellen die Kategorien dar. Sie sind neue, eigenartige, transzendental-apriorische Verknüpfungsprinzipien, durch welche das Urteil erst zu einem allgemeingültigen und notwendigen Phänomen wird, das über die Zuständlichkeit des Inhalts hinausgewachsen und gegenständliche Bedeutung gewonnen hat: durch die Anwendung der Kategorie bzw. des Grundsatzes der Kausalität (für unser Beispiel) oder der Substanz usw. ist aus dem Wahrnehmungsurteil, das nur Zustände des

<sup>1</sup> Denn Hume ist es natürlich nicht eingefallen zu bestreiten, daß wir die Begriffe der Substanz und Kausalität im Leben und wissenschaftlichen Erkennen brauchen. Nur läßt sich ihre objektive Gültigkeit für Hume nicht derart logisch begründen, daß damit die Garantie einer ausnahmslosen kausalgesetzlichen Erfahrung gegeben sei. Das Prinzip der Gültigkeit jener Begriffe liegt vielmehr im praktischen Glauben bzw. — mit James gesprochen — in einem, psychologisch erklärbaren, will to believe. Darauf läuft in der Tat schon bei Hume, diesem ersten Pragmatisten, die Wahrheit hinaus, nur daß er, im Gegensatz zu den Pragmatisten, dieses Resultat mit einer gewissen skeptischen Resignation umkleidet.

Subjekts und das heißt dann des Einzel-Ichs ausspricht, ein objektiv gültiges „Erfahrungsurteil“ geworden.

Damit ist, wie oben ausführlich gezeigt, die bedeutungsame, die ganze Aufklärung bis in die Wurzel stürzende Idee der „transzendentalen Logik“ ausgesprochen: es gibt nicht nur vorstellungsmäßige Elemente und formallogische Formen ihrer Verarbeitung. Was beispielsweise Hume gemeint hatte, für den deshalb alle verknüpfenden Funktionen (z. B. das Kausalprinzip) weder a priori noch eigentlich a posteriori zu begründen waren, sondern sich als bloßer auf Grund von Assoziation und Gewohnheit entstandener Glaube (belief) herausstellten, sagen wir einfach: als psychologisch-ökonomische Aufstapelungsformen.

Ich höre eine Zwischenfrage. Hier handelte es sich doch zunächst immer nur um unsere Urteile über die Dinge! Wie steht's mit den Dingen selber? Die Frage ist jetzt schon, nach unseren bisherigen Entwicklungen, töricht. Aber es ist äußerst wichtig, ja geradezu von fundamentaler Bedeutung für das Verständnis dieser Erkenntnistheorie und doch zugleich, wie bei allem Fundamentalen, nicht leicht, die Torheit bis auf den letzten Rest zu durchschauen und in uns definitiv zu überwinden. Deshalb ist es eine dringende Aufgabe, die Frage nicht zu überhören. Sie kommt ja schließlich auf die allgemeine Fragen nach dem Recht meiner These am Anfange dieses Paragraphen hinaus. Wie können wir behaupten: wir haben es in der Erkenntnistheorie nicht mit Dingen, sondern mit Urteilen zu tun! Das geht doch nur, wenn mit den Urteilen die Dinge mitgefaßt, diese also sozusagen nur ein Spezialfall jener sind.

Nun: eben dies ist ja die höchste Weisheit der

kritisch-transzendentalen Erkenntnistheorie. Die Urteile im definitiven Sinne, im Sinne der „Erfahrungsurteile“, und die Erfahrung selber und ihre Gegenstände, diese zwei sind eins. Beide, meint Kant, sind für den erkenntnistheoretischen Blick eine und dieselbe Sache: die Bedingungen, unter welchen Erfahrungstatsachen (von der Sonne beschienener Stein — Warmwerden des Steines) zu objektiv gültigen Urteilen verknüpft werden, sind auch die Bedingung der Erfahrung und Erfahrungsgegenstände selber. Ist ja doch die eindeutige, objektive Ordnung der betreffenden beiden Erfahrungstatsachen (der eben angegebenen oder etwa von Blitz und Donner) erst durch die Kategorie geschaffen worden. Natürlich geht das unserer bewußten Reflexion voraus, so daß jetzt nachträglich (im logischen Sinne!), in unserer Reflexion, die Wahrnehmungen den Kategorien gemäß sich äußern und in Erfahrungsurteilen verbunden werden können. Denn es sind ein und dieselben apriorischen Gesetze tätig, nur nach verschiedenen Seiten sich äußernd: einmal in der Objektivation und Ordnung der Erscheinungen, das andere Mal in der Reflexion im Urteil. Ja, es ist das — erkenntnistheoretisch und nicht von sekundären spezialwissenschaftlichen Abstraktionsbedürfnissen aus angesehen — überhaupt eine einzige identische Sache. Wie der folgende Absatz gleich weiter zu zeigen hat. Dazu kommt das schon kurz erwähnte Problem, ob man in theoretischer Hinsicht überhaupt noch von einer anderen Erfahrung reden kann als der — mehr oder minder entwickelten — ideal-wissenschaftlichen Erfahrung; und diese ist ja außer allem Zweifel eine Summe bzw. ein System wissenschaft-

licher Urteile! — Das aber, was die Urteile wahr und objektiv macht, ihnen einen Gegenstand verschafft, ist ihre Notwendigkeit, und der Grund dieser Urteilsnotwendigkeit, das Notwendigkeitsprinzip, ist a priori, d. i. von schlechthin eigenartiger Ursprünglichkeit.

Schon daraus dürfte folgen, daß der Gegenstand der Erkenntnis kein seiendes Ding sein kann (wie sich das der Naive immer wieder zurechtlegt). Denn daß etwas ist, setzt ja selbst schon die Konstatierung, daß es ist, und also ein (Konstatierungs- bzw. Seins-) Urteil und seine Wahrheit (: die Notwendigkeit) voraus. Ein Urteil, selbst ein Seinsurteil, ist also nicht deshalb wahr, weil es mit einem Sein übereinstimmt, sondern umgekehrt: es trifft ein Sein — wenigstens gilt das für Seinsurteile —, weil es wahr ist, d. h. einer bestimmten Urteilsnotwendigkeit gehorcht. Rickert sagt in seinem Gegenstande der Erkenntnis<sup>2</sup>, S. 64, ganz richtig, „daß wer seine Urteile in Übereinstimmung mit der Wirklichkeit bringen wollte, immer schon im Besitze des Urteils, was wirklich ist, sein müßte“; und um die erkenntnistheoretische Würdigung eben dieses Urteils muß es sich handeln. „Man kann die Notwendigkeit (Rickert sagt in weiterer, uns nicht glücklich scheinender Charakteristik derselben: „das Sollen“) nicht davon ableiten, daß das Urteil aussagen soll, was ist; denn um zu wissen, was ist, muß man doch schon geurteilt haben“. Das Sein, das Ist bekommt erst durch das Urteil, in einem Urteil einen Sinn. Ein Sein und ein Ist, kurz „Dinge“, ihrer allgemeinen Objektivität nach, sind selbst erst das Resultat, nicht der Grund des Urteiles und seiner Wahrheit. Diese ist das



sachlich Vorausgehende; daß etwas ist, ist das Bedingte, Ausgesagte, ein und wohlgemerkt nur unter anderem ein Ausdruck der Urteilswahrheit, die also vorher (im logischen Sinne genommen) feststeht.

Deshalb ist, um das noch besonders hervorzuheben, in der Tat das Sein nur ein Spezialfall der Objektivität, und es sind folglich Dinge, soweit sie erkenntnistheoretisch, d. h. eben in Hinsicht ihres allgemeinen objektiven Seins in Betracht kommen, durch die Einsicht in die Wahrheitsprinzipien des Urteils schon miterklärt.

Zur Erhärtung dieser These ist eine weitere kritische Erwägung am Platze.

Daß das Grundphänomen des Erkennens, dasjenige an das man sich prinzipiell zu halten hat, wenn man eine kritische Theorie des Erkennens gewinnen will, das Urteil ist, hat gewiß auch Kant gesehen und, wenn auch erst allmählich (in den Prolegomena und der zweiten Ausgabe der Kritik) immer schärfer, in den Vordergrund seiner Philosopheme gerückt. Von hier aus drängt dann aber mit Recht manches über den ersten Rahmen seiner kritischen Fassung hinaus und bringt manche Ungleichheit in der „Kritik“ mit sich. Im Anschluß an meine früheren kritischen Bemerkungen muß ich kurz darauf hindeuten.

a) Als ich das Moment des Synthetischen im Interesse der Klarheit zunächst einfach äußerlich neben den anderen beiden Momenten echter Erkenntnis: der Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit einerseits und der objektiven Gültigkeit andererseits behandelte, fügte ich

doch gleich die Bemerkung bei, das Synthetische kreuze sich mit den beiden anderen Momenten in eigentümlicher Weise. Aus dem Satze der zweiten Ausgabe der Kritik: „Dadurch allein [daß nämlich die transzendente Einheit der Apperzeption und die besonderen apriorisch-synthetischen Prinzipien zu dem (bloß subjektiv gültigen) assoziativen Zusammen zweier Vorstellungen hinzukommen] wird aus diesem Verhältnisse ein **Urteil**, d. i. ein Verhältnisse, das **objektiv gültig** ist und sich von dem Verhältnisse eben derselben Vorstellungen, worin bloß subjektive Gültigkeit wäre, z. B. nach Gesetzen der Assoziation, hinreichend unterscheidet“. (666) — aus diesem Satze ersieht man: eben das eigentliche Urteil, das Urteil als Erkenntnisphänomen bedeutet objektive Gültigkeit, das Urteil selbst ist die Garantie, ja die Sphäre der Objektivität. Da aber der springende Punkt des Urteils eben das apriorisch-synthetische Prinzip ist, fallen apriorische Synthese und Objektivität zusammen, ebenso wie schon Objektivität mit Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit = Apriorität zusammenfielen — im Begriff des Transzendental-apriori. Deshalb ist die apriorische Synthese das A und O der Erkenntniswahrheit, alles andere sind verschiedene, zum Teil besondere, spezielle Ausdrucksweisen der apriorischen Synthesis im Urteil. So ist in der Tat die Kernfrage der Erkenntnistheorie: wie sind synthetische Urteile a priori möglich?

b) Damit hängt dann aber die weitere, wichtigere Frage zusammen: hat die Idee der empirischen Realität in der Transzendentalphilosophie wirklich eine Bedeutung, vor allem eine so außerordentliche, wie ihr in Kants

Begründung der Erkenntnis zugeschrieben ist? Einen Sinn hat sie gewiß: die Objektivität hat nichts mehr zu tun mit einem transzendenten Sein. Wir sagten aber schon, in dieser Bestimmung (: nur empirische Realität!) spiele der Gedanke einer Einschränkung herein, und so weit hat die Bestimmung eigentlich keinen Sinn. Denn die Idee eines transzendenten Seins, von der aus die Einschränkung unserer Erkenntnisobjektivität allerdings berechtigt sein würde, ist in jeder Hinsicht hinfällig geworden.

Kant verbindet aber mit der Einschränkung unserer Erkenntnis auf die empirische Realität noch einen anderen Sinn: nur in der Verquickung mit dem sinnlichen Empfindungsmaterial können die Apriori objektive Gültigkeit haben und also Erkenntnischarakter besitzen. Mit anderen Worten: die sinnlichen Erfahrungsgegenstände sind die einzigen „Objekte“ unserer Erkenntnis. Kant redet immer wieder (z. B. in § 22 der transzendentalen Deduktion der reinen Verstandesbegriffe, zweite Ausgabe) davon, daß die Gedanken, um Erkenntnisse zu sein, etwas brauchen, auf das sie angewandt werden; dieses Etwas ist die Anschauung, und zwar für uns die sinnliche Anschauung. „Sinnliche Anschauung ist entweder reine Anschauung (Raum und Zeit) oder empirische Anschauung desjenigen, was im Raum und in der Zeit unmittelbar als wirklich, durch Empfindung, vorgestellt wird. Durch Bestimmung der ersteren können wir Erkenntnisse a priori von Gegenständen (in der Mathematik) bekommen, aber nur ihrer Form nach, als Erscheinungen; ob es Dinge geben könnte, die in dieser Form angeschaut werden

müssen, bleibt doch dabei noch unausgemacht. Folglich sind alle mathematische Begriffe für sich nicht Erkenntnisse; außer, sofern man voraussetzt, daß es Dinge gibt, die sich nur der Form jener reinen sinnlichen Anschauung gemäß uns darstellen lassen. Dinge im Raume und der Zeit werden aber nur gegeben, sofern sie Wahrnehmungen (mit Empfindungen begleitete Vorstellungen) sind, mithin durch empirische Vorstellung. Folglich verschaffen die reinen Verstandesbegriffe, selbst wenn sie auf Anschauungen a priori (wie in der Mathematik) angewandt werden, nur sofern Erkenntnis, als diese, mithin auch die Verstandesbegriffe vermittelt ihrer, auf empirische Anschauungen angewandt werden können. Folglich liefern uns die Kategorien vermittelt der Anschauung auch keine Erkenntnis von Dingen, als nur durch ihre mögliche Anwendung auf empirische Anschauung, d. i. sie dienen nur zur Möglichkeit empirischer Erkenntnis. Diese aber heißt Erfahrung.“ (In demselben Paragraphen.) Wir wollen nicht wiederholen, was wir schon oben in unseren kritischen Bemerkungen hervorhoben, daß nämlich hier mit dem Worte Erfahrung (als Prinzip des transzendentalen Beweises: transzendental-apriori = apriori als Bedingung der Erfahrung!) ein unklarer Mißbrauch getrieben wurde. Denn wichtiger ist uns die weitere Konsequenz dieser Verschiebungen: die Einschränkung der uns möglichen Erkenntnis-Objektivität auf die Seinsobjektivität. Eine Einschränkung, die meines Erachtens mit Kants eigenen tiefen Philosophemen, soweit sie sich gerade um das Urteil drehen, in Widerspruch gerät. Er ist nur verständlich aus früheren un-

kritischen Motiven, die aus den ontologischen Fassungen der Objektivität in die Kritik (z. B. im Gedanken des Affiziertseins des Subjekts durch ein transzendentes Objekt) herübergenommen waren und nun unter der Hand weiter wirken.

Man mache sich zunächst nur klar: „Folglich sind alle mathematischen Erkenntnisse für sich nicht Erkenntnisse“, — sofern nämlich (wie die weiteren, eben zitierten Sätze lehren) ihre Objekte nicht Wahrnehmungsrealitäten, d. h. „mit Empfindungen begleitete Vorstellungen“ sind. Wir sehen, Kant denkt sich die Objektivität, so richtig transzendentallogisch er sie an sich auch faßt, nur als eine Objektivität des Seins. Wie sich z. B. auch darin zeigt, daß er „Beziehung auf einen Gegenstand“ und „objektive Realität“ identisch faßt. „Der reine Begriff von diesem transzendentalen Gegenstande . . . ist das, was in allen unseren empirischen Begriffen überhaupt Beziehung auf einen Gegenstand, d. i. objektive Realität verschaffen kann.“ (Kritik, S. 122.) Das widerspricht aber dem oben unter a (S. 198) zitierten Satz, wonach Objektivität im Urteil vorliegt. Denn wer wollte z. B. metageometrische Urteile nicht anerkennen. Also auch ihre Objektivität, nach Kants eigener These!

Kant — das hängt eben wiederum zusammen mit seinem transzendentalen Beweis an der Hand der Erfahrung überhaupt — hat das Problem überhaupt noch nicht gesehen, ob wir nicht von Wissenschaft reden können, ganz abgesehen davon, ob ihre (transzendentalen) Prinzipien für unsere empirische Erfahrungswirklichkeit konstitutive Bedeutung und also für sie Gültigkeit haben.



Ja, wir können weiter gehen: wenn alle mathematischen Begriffe, für die letzteres nicht gilt, keine Erkenntnis sein sollen, dann wäre doch wohl auch die Euklidische Geometrie keine Erkenntnis. Denn diese ist ein so ideales wissenschaftliches Gebilde, daß es schließlich der empirischen Erfahrung und ihrem sinnlichen Anschauungsraume nicht näher steht als ein Nicht-euklidisches Raumprinzip und diese Erfahrung nicht notwendig konstituiert, — wenn anders man die Erfahrung nicht selbst schon als eine Aufgabe faßt, die im Sinne gerade der Euklidischen Geometrie gelöst werden soll! Ein anderer Entscheid ist da aber mindestens ebenso berechtigt, ja er dürfte als Postulat mancher wissenschaftlicher Theorien viel geeigneter sein. — Die Frage, wie nun aber demgegenüber der wirkliche Raum unserer Erfahrung ist, hat für die Erkenntnistheorie keinen Sinn, bedeutet vielmehr eine durch die Transzendentalphilosophie überwundene Rückständigkeit. Denn wie überhaupt die Erfahrung nur als — mehr oder minder vollkommenes — erfahrungswissenschaftliches Phänomen ein sinnvolles Objekt darstellt, so auch die räumlichen Eigenschaften der Erfahrung, also unser sinnlicher Anschauungsraum.<sup>1</sup> Eine

---

<sup>1</sup> Natürlich kann man diesen sinnlichen Anschauungsraum ebenso wie die Erfahrung überhaupt einer physiologisch-psychologisch-genetischen Betrachtungsmethode unterwerfen, aber diese liegt ganz außerhalb unseres erkenntnistheoretischen Problems. Und sofern man nun, was man allerdings tun kann, unter „sinnlichem Anschauungsraum“ eben den Raum als physio-psychologisch-genetisches Betrachtungsobjekt versteht, hat unsere Erkenntnistheorie nichts mit ihm zu tun.

empirische Begründung und Ableitung der räumlichen Eigenschaften aus der Erfahrung ist eben nicht möglich, weil sie, um ein sinnvolles Objekt darzustellen und als Basis irgendeiner sinnvollen empirischen Ableitung zu dienen, ein bestimmtes wissenschaftliches Raumprinzip schon voraussetzt.

Schon daraus dürfte ersichtlich sein, daß es ganz verfehlt ist, aus der metageometrischen Reflexion den empirischen Charakter der speziellen Merkmale des dreidimensionalen und speziell des Euklidischen Raumes zu folgern. Wenn wir diese Konsequenz mancher Metageometer: nur jener höhere  $n$ -dimensionale Raumbegriff mit  $m$ -tem (konstantem oder variablem) Krümmungsmaß sei a priori zu nennen, und demgegenüber trage unser Anschauungsraum mit seinen besonderen Merkmalen der Dreidimensionalität und Ebenheit schon empirische Bestimmtheiten an sich, wenn wir diese Konsequenz ablehnen, so soll natürlich andererseits nicht geleugnet werden, daß ebenso wie sich überhaupt die Entwicklung des Raumbewußtseins, die Besinnung auf das räumliche Gesetz, von empirischen Umständen abhängig erwies (siehe oben S. 93), nun auch psychophysische und sinnesphysiologische Faktoren die Veranlassung für den Vorzug des Euklidischen Raumes boten. Vor allem aber dürfte dieser Vorzug historisch zu erklären sein — historisch in Hinsicht sowohl der Entwicklung des Erfahrungsbewußtseins überhaupt, als auch des mathematischen Denkens insbesondere. Beide, Erfahrung und auf Erfahrung irgendwie bezügliche Wissenschaften, stellen ja, wie schon erwähnt, schließlich zwei Staffeln einer

Sache dar, und wir übersehen nur zu leicht, wie sehr auch tatsächlich im geschichtlichen Laufe das Bewußtsein der Erfahrung und ihrer Gegenstände von den wissenschaftlichen Leistungen und ihren Begriffsbildungen determiniert wird. Diese Leistungen hängen aber selbst wieder ab von seltenen, großen, fundamentalen Würfen, und ein solcher genialer Wurf ist das Euklidische Raumprinzip. — Aber was wollen alle diese — psychologischen, psychophysischen, sinnesphysiologischen, historischen — Gesichtspunkte für das kritische Problem selbst besagen! Der transzendente Gedanke bleibt hier vollständig zu recht bestehen, und gerade dies scheinen mir jene ersten Vertreter des Nicht-euklidischen und des metageometrischen Raumbegriffes, Gauß, Riemann, Helmholtz nicht gefaßt zu haben. Eine empirische Ableitung kann auch hier das erkenntnistheoretische Problem nicht entscheiden. Freilich ist es möglich, daß bestimmte naturwissenschaftliche Theorien — so verhält es sich mit chemischen Synthesen! — sich nur mit höheren Raumbegriffen vereinigen lassen. Aber das spräche doch nicht für empirische Begründung des Raumproblems!

Was aber Kant selbst betrifft, so behauptet er natürlich die Apriorität gerade des dreidimensionalen Raumes; und — so könnten wir sagen — die Frage nach dem Grunde der Bevorzugung des Euklidischen Raumes vor den denkmöglichen mehrdimensionalen Räumen löst er mit seiner Anschauungsnotwendigkeit. Den Gedanken an den empirischen Charakter jener speziellen Merkmale des Euklidischen Raumes (d. h. der Dreidimensionalität, denn den Gedanken des Krümmungsmaßes hat er noch

gar nicht gehabt) könnte Kant nicht zu dem seinigen machen. Daran hinderte ihn einerseits sein (oben besonders S. 150 ff. hervorgehobener) unklar empirischer Begriff der möglichen Erfahrung, für deren lediglich empirische, empfindungsmäßige Realität die transzendenten Bedingungen gesucht und begründet werden sollen, so daß ihm mehrdimensionale Räume zu leeren, keine Erkenntnis bietenden Begriffen, zu Fiktionen und Hirngespinsten herabsanken.<sup>1</sup> Und andererseits ist für ihn die allerdings von ihm ganz im allgemeinen erfaßte, keineswegs aber positiv ausgeführte<sup>2</sup> bloße logische Denkmöglichkeit von mehr als drei Dimensionen gerade ein Grund mehr für den apriorischen Anschauungscharakter des dreidimensionalen Raumes. Gerade seine logische Unerklärlichkeit und insofern Tatsächlichkeit überzeugte ihn nur noch stärker von seiner spezifisch anschaulichen Notwendigkeit, auf die er ja gerade so großes Gewicht in der Kritik legt. Daß es nicht möglich sei, einen Beweis der Notwendigkeit von nur drei Dimensionen zu liefern, daß es also keine „Raumdeduktion“<sup>3</sup> gebe, das ist das, was Kant wohl eingesehen hatte, und eben zugleich das, was den metageometrischen Theorien entgegenkam, ohne doch selbst schon Metageometrie zu

---

<sup>1</sup> Vergleiche auch Medicus, Kants transzendente Ästhetik und die nichteuklidische Geometrie. Kantstudien, 3. Bd., 1899, S. 270.

<sup>2</sup> Vgl. oben die Anmerkung S. 85f.

<sup>3</sup> Vgl. Liebmann, „Raumcharakteristik und Raumdeduktion“ und den vorhergehenden Abschnitt „Über die Phänomenalität des Raumes“ in seiner „Analysis der Wirklichkeit“. 3. Aufl. 1900.

sein; aber daraus folgt ihm gerade der apriorische, anschaulich-synthetische, keineswegs empirische Charakter. Das hängt auch mit folgendem zusammen. Während die Rationalisten den Gegensatz von begrifflicher Erkenntnis und Anschauung lediglich quantitativ, die Anschauung als verworrene begriffliche Erkenntnis faßten, war er für Kant ein qualitativer; und dementsprechend suchte er schon in seiner Dissertation von 1770 in beiden Sphären apriorische Erkenntnisprinzipien, und die logische Undurchsichtigkeit des Euklidischen Raumes, die Unmöglichkeit des Beweises der logischen Notwendigkeit von nur drei Dimensionen ist ihm deshalb nicht die geringste Instanz gegen dessen apriorische Apodiktizität, die eben keine logische, sondern anschauliche ist. — Ob sich freilich dieser Unterschied gerade in der Tiefe der erkenntnistheoretischen Problemstellung halten läßt, scheint mir mehr als zweifelhaft. Gerade das transzendental-apriori beider widerspricht einer solchen Scheidung, über die ja auch gerade diejenige Partie der Kritik, die zweifellos die Transzendentalphilosophie erst auf reine, konsequentere Höhe führt, nämlich die Analytik, wieder hinweggeht, — vielleicht noch nicht energisch genug! Das darf ich aber hier nicht weiter verfolgen und verweise nur noch zurück auf meine Andeutung oben S. 148 mit der Anmerkung.

Nun ist es freilich richtig, daß man aus der logischen Unerklärbarkeit gerade der Dreidimensionalität unseres Raumes an und für sich, d. h. ohne weitere philosophische Perspektiven zu verfolgen, ebenso gut, ja vielleicht noch eher das Gegenteil von Kant folgern könnte: gerade



seinen empirischen Charakter und nicht seine Apriorität, — wenn man unter Apriorität nicht etwa nur eine mit unserer subjektiven Organisation gegebene Eigentümlichkeit verstehen will! Freilich: läßt man diese Fassung der Apriorität hereinspielen, dann allerdings wird man von vornherein gerade aus der nicht deduzierbaren Notwendigkeit unseres dreidimensionalen ebenen Raumes als einer Anschauungsnotwendigkeit die Kantische Konsequenz auf Apriorität ziehen. Denn die logische Unerklärbarkeit unseres Raumes ist doch, so drückt man sich meist aus, ein Argument dafür, daß wir hier auf immanente Schranken unseres menschlichen Erkenntnisvermögens stoßen, und das hieße dann nach jener eigentümlichen Interpretation: an apriorische Gesetze! Damit haben wir einen problematischen Punkt in Kants Raumtheorie gefaßt. Bei Kant spielt in der Tat die Apriorität des Raumes in dem dem lauterem Geiste der Transzendentalphilosophie nicht gerecht werdenden Sinne einer subjektiv beschränkten Organisation herein und — das ist der Fluch der bösen Tat! — verbindet sich mit jener ebenfalls unkritischen Dualität von Immanent und Transzendent. An diesem naiven, unkritischen Einschlag krankt gerade das Raumproblem sehr, weil seine Lösung der naiven Position, mit der die Kritik beginnt, natürlich noch am nächsten steht, so daß gerade im Punkte der Ausdeutung der Apriorität des Raumes die alte dogmatisch-realistische Fassung markant hervortritt und von da tief in die kritische Philosophie hineingeschleppt wird. Diese Anfangsposition ist die durch den Fortgang der Kritik selbst eben aufgehobene naive

These, daß das Subjekt von transzendenten Gegenständen affiziert wird. „Die Fähigkeit (Rezeptivität), Vorstellungen durch die Art, wie wir von Gegenständen affiziert werden, zu bekommen, heißt Sinnlichkeit.“ (Kritik. § 1, S. 48.) Sofern nun der apriorische Raum von hier aus charakterisiert wird als die apriorische Seite dieser Sinnlichkeit, d. h. als die Form dieser „Rezeptivität unseres Gemüts, Vorstellungen zu empfangen, sofern es auf irgendeine Weise affiziert wird“ (Kritik, S. 76 u. S. 54),<sup>1</sup> erhält der Raum den dem Geiste der Transzendentalphilosophie widersprechenden Charakter einer bestimmten Mitgift infolge einer bestimmten gegebenen Organisation, also einer ontologischen Potenz (im subjektiven, also psychologischen Sinne); und diese bekam dann um so mehr den Charakter der Subjektivität im Gegensatze zur transzendenten Realität. Die transzendente Idealität will dann eben vor allem besagen: Subjektivität im Sinne von bloßer

---

<sup>1</sup> Man könnte nur noch zweifeln, ob Kant hier wirklich mit dem alten dogmatischen Gegensatze von Subjekt und transzendent seiendem Objekt beginnt, oder ob nicht der in die psychologische bzw. psychophysische Wissenschaft gehörende Gegensatz von Ich und Außenwelt als Anknüpfungspunkt gemeint ist. Mir scheint: mindestens fließt beides zusammen. Denn sobald das wissenschaftliche Verhältnis von psychologischem bzw. psychophysischem Ich und Außenwelt in erkenntnistheoretischer Beleuchtung auftritt, d. h. für das erkenntnistheoretische Verhältnis von Subjekt und Objekt bzw. Gegenstand — und wenn auch nur als Anknüpfung an die Erkenntnis als psychischen Akt eines (individuellen) Ich — benutzt wird, dann liegt jenes alte dogmatische Mißverständnis schon vor. Jedenfalls ist in jener „Affektion des Subjekts durch die Gegenstände“ das transzendentallogische Subjekt-Objekt-Verhältnis noch nicht gefaßt.

Erscheinung, von Nichttranszendenz (wobei Transzendenz eben noch den positiven Sinn eines Erkenntnisgegenstandes hat, der nur leider hier nicht mehr erreicht wird!). — In diesem Punkte haben sich Gauß und Helmholtz mit Kant solidarisch gefühlt. (Vgl. auch O. Liebmann, *Analysis der Wirklichkeit*, S. 63f.) Denn soweit die Apriorität des Raumes in diesem unkritischen Sinne gefaßt wurde, konnte die metageometrische Reflexion nur dazu dienen, den euklidischen Raum als ein Raumprinzip hinzustellen, an das andere denkende Wesen (siehe Kritik S. 55)<sup>1</sup> vielleicht nicht gebunden seien, und dem gegenüber vielleicht einem höheren Raumbegriff eine Realität außerhalb unseres Bewußtseins zukomme. — Das sind nichts als Mißverständnisse — auch von seiten Kants — gegenüber seinem transzendentalen Idealismus. Man vermeidet sie nur, wenn man sich an das Urteil als Grundphänomen der Erkenntnis hält.

Geht man zur Lösung des kritischen Problems der Erkenntnis der Dinge wirklich vom Urteil und nicht von den Dingen selber oder einem ihnen in der Idee irgendwie gegenübergestellten, bestimmt organisierten Subjekt aus, weil ja doch jenes (das Urteil) diesen beiden (den Dingen ebenso wie dem ihnen gegenüberstehenden Ich) logisch vorausgeht, dann wird man auch verhältnismäßig leicht zur Anerkennung der weiteren, daraus sich

---

<sup>1</sup> In dem kleinen Spott Schopenhauers, ob Kant hier vielleicht an die lieben Engelein gedacht habe (*Werke*, ed. v. Frauenstädt, IV, 132), steckt in der Tat eine berechtigte Kritik, selbst wenn sie Schopenhauer nicht an der rechten Stelle einsetzt, sofern er selbst der psychologischen bzw. psychophysischen Fassung der Apriorität als einer bestimmten Organisation huldigt.

ergebenden These gezwungen: zur Begründung der „Objektivität“ ist man nicht ausschließlich an die Erfahrungsmöglichkeit im Sinne einer realen Möglichkeit gebunden, d. h. an die Seinsobjektivität; vielmehr ist die viel weiter reichende Erkenntnis und ihre Objektivität überhaupt zum Problem gestellt, — wovon die Seinsobjektivität nur einen Spezialfall darstellt.

Die problematische Frage könnte sich aufdrängen: wie steht diese These zu Kants tatsächlicher Philosophie? Insbesondere: Kant zeigte doch gegen die Rationalisten, daß das Denkbare noch nicht das Existenzmögliche, Existenz kein Merkmal im Begriffe sei. Gewiß. Aber Objektivität und also Erkenntnis ist doch möglich, auch wo es keine Objektivität des Seins ist. Und darum gibt es eine Transzendentalphilosophie, d. i. transzendente Logik sowohl des Seins als auch derjenigen Objektivitäten, die nicht sind, sagen wir: des Nichtseienden. — Daß sich diese beiden Kreise des Objektiven, das Seiende und das Nichtseiende, nicht gegenseitig decken, wenn sie sich auch nicht gegenseitig ausschließen, ist vielleicht eines der letzten, schwierigsten Rätsel, — möglicherweise das Hauptproblem der Religionsphilosophie.

Jedenfalls aber bleibt es dabei, und damit decken wir ein beiden Kreisen Gemeinsames auf: die Urteilsnotwendigkeit sichert der Erkenntnis den Gegenstand, und der kann nicht als ein Sein angesprochen werden, sondern muß etwas viel Ursprünglicheres sein.

Was? Kein Sein, kein seiendes Ding und kein Werden, sondern — ein Gesetz! — Freilich ist damit noch nicht viel gesagt.

### § 17. Historischer Exkurs über die vorkritische Fassung.

Vielleicht ist es empfehlenswert, wir besinnen uns, zur Beleuchtung und zum Teil zur Gegenbeleuchtung unserer Thesen, auf jenes erste große Stadium philosophischen Denkens, in dem sich das Erkennen in der Form des Urteils von allen bloßen Zuständlichkeiten zu emanzipieren, in seiner Wahrheit über alle ontologischen Tatsachen und Verhältnisse, auch über das Erkennen als subjektives und objektives „Ereignis“, hinauszuwachsen, kurz auf sein charakteristisches Wesen sich zu besinnen begann, — freilich nur begann. Dieses Stadium begann mit den Eleaten und kam auf weltgeschichtliche Höhe in Plato.

Im Gegensatze zu Heraklit, der nur absolutes Werden, Umschlagen jedes Seins in sein logisches Gegenteil zur Weisheit des Lebens macht, können Xenophanes und seine Nachfolger Parmenides und Zeno nur ein absolut einheitliches Sein anerkennen, das Vielheit, Veränderung, ja selbst Bewegung ausschließt. Daß dies die — gewiß einseitige und voreilige — Folge der Besinnung auf die im Prinzip des Widerspruches zum Ausdruck kommende formallogische Urteilsnotwendigkeit war, dürfte leicht einzusehen sein. Der Baum ist grün — der Baum ist nicht grün! Solche — kontradiktorisch entgegengesetzten — Sätze können nicht beide wahr sein. Da aber die Welt der Veränderung, des Werdens und Geschehens notwendig auf solche widersprechende



Sätze hinauskäme, kann es eine solche Welt des Werdens und Veränderns schlechterdings nicht geben, sie muß als bloßer Schein gestrichen werden. Wahrheit und Objektivität liegt also, das ist schon hier erkannt worden, in der Urteilsnotwendigkeit. Eine erste bedeutende Erlungenschaft.

Ein Fehler geht uns nur indirekt an: die vorschnelle Verquickung des ganzen in dem Urteil aufgegriffenen individuellen Erfahrungserlebnisses mit dem Urteil in seiner Wahrheitsbedeutung, ein Fehler, den Heraklit ebenso begeht wie die Eleaten. Deshalb gibt es für beide Parteien nur ein Entweder — Oder: entweder die Erfahrung mit ihrer gewaltigen Tatsache der Veränderung oder den Satz des Widerspruches zu opfern. Zum letzteren können sich die Eleaten nicht entschließen, das ist ihre historische Bedeutung für das Problem der Erkenntnis. Damit aber begann sich — übrigens erst mit halbem Bewußtsein der Eleaten — die Wahrheit des Urteils von dem individuell konkreten Tatbestande des Erfahrungserlebnisses loszulösen. Die Wahrheit eines Urteils geht insbesondere nicht auf, erschöpft sich nicht in dem individuellen Akte der Urteilsfällung! Sonst wäre ja doch das Urteil nur so lange gültig, als es eben gerade gedacht, gefällt wird, so lange der psychische bzw. psychophysische Akt der Urteilsfällung währt.

Das meinten ja im Grunde die Sophisten, die Zeitgenossen und Antipoden des Sokrates und des Plato. Den Sophisten fällt die Wahrheit zusammen mit ihrem Empfundene- und Gedachtwerden, gilt also überhaupt und

auch für den Urteilenden selbst nur so lange, als das Urteil von jemandem gefällt wird. Daß dies dem Sinne des Urteils zuwiderläuft, hat man freilich wieder und wieder eingesehen. Ein Schüler des Heraklit in Athen zur Zeit des Sokrates, Kratylus, war darum nur konsequent, wenn er, um seines Meisters Theorie vor Anfechtungen zu wahren, sagte, man dürfe, um den konkreten Tatsachen der Erfahrung voll gerecht zu werden, überhaupt nicht mehr urteilen, man dürfe nur noch mit dem Finger auf das betreffende, bisher im Urteil angedeutete Erfahrungserlebnis hindeuten. Er fühlte eben, daß im Urteil ein Wahrheitsanspruch auftritt, den er aus seiner Wahrheitsauffassung heraus gar nicht anerkennen konnte: ein Anspruch auf Gültigkeit, die über das Urteil als seelisches Ereignis, d. h. über den Urteilsakt, über den Prozeß der Urteilsfällung (ebenso wie über das im Urteil aufgegriffene objektive individuell-konkrete Ereignis) hinausreicht, ja von ihm unabhängig ist. — Und eben dieser Anspruch des Urteils auf umfassende Geltung weit hinaus über das Urteil als Ereignis ist richtig. Die Wahrheit des Urteils ist unabhängig vor allem vom individuellen Akte der Urteilsfällung, sie erschöpft sich nicht in diesem Akte, sondern reicht weit darüber hinaus. Und sofern wir unter „Urteil“ im eigentlichen engeren Sinne eben einen Satz verstehen, der und soweit er jene Wahrheit enthält, können wir jetzt einfach vom Urteil sagen, was wir soeben von seiner Wahrheit sagten: es ist anzuerkennen, es gilt unabhängig davon, wie oft, ja ob überhaupt einer den betreffenden Urteilsakt bzw. das betreffende Urteil als Akt vollzieht. — Diese Erwägung müssen Sie

in meine obige These, das Erkennen zeige sich in reinster Gestalt im Urteil, im Urteil hätten wir das Erkennen in seiner elementarsten Form, hineinnehmen; sonst verfehlen sie den Sinn dieser These. Es handelte sich keineswegs um das Urteil als Ereignis, als psychologisches oder psychophysisches Geschehen (vgl. § 14), sondern um den Sinn des Urteils! Das verstand ich unter „Urteil“ (: Urteil als Erkenntnisphänomen), im Gegensatze zum Satz.

Sie sehen, das Urteil emanzipiert sich hier schon in seinem eigentlichen innersten Wahrheitskern von dem das Urteil fällenden Individuum, es beginnt mit innerster Notwendigkeit sich zu einer überragenden Macht zu ver selbständigen. Sobald man sich auf das Wesen der Wahrheit besann, begann sie sich auch zu einer selbständigen Potenz zu emanzipieren, die über alle unmittelbar gegebenen Fakta (individuell-) subjektiver und objektiver Art hinauswuchs. Schon die Eleaten haben so im Prinzip erfaßt: das Urteil gilt unabhängig von seiner Fällung, es enthält eine Wahrheit, die hinausragt über das im Urteil aufgegriffene bestimmte individuell-unmittelbare Erlebnis<sup>1</sup> und über das Urteil als bestimmtes psychisches Faktum. — Soweit befand sich alles von Anfang an im richtigen Fahrwasser. Heikel wurde die Sache erst mit der Frage, wie diese Unabhängigkeit des Urteils und seiner Wahrheit

---

<sup>1</sup> Vergleiche zum Verständnis dessen, was ich unter individuell-unmittelbarem Erlebnis verstehe, u. a. oben S. 179 und unten die Anmerkung auf S. 217. Eine genauere, Mißverständnisse ausschließende Klarstellung dieser Begriffe wird der Leser in meiner oben S. 143 Anmerkung erwähnten Schrift finden.

von dem individuell-unmittelbaren Erlebnis und von der Urteilsfällung zu denken ist, — der Frage, auf die erst Plato eine bestimmte Antwort gegeben hat.

Zum Verständnis muß Sokrates erwähnt werden. Er beseitigt jenen Fehler, den wir den Eleaten und Heraklit beiderseits vorwarfen. Der Fehler lag in der vorschnellen Verquickung des Urteils mit den unmittelbaren individuellen Erfahrungsmomenten subjektiver und objektiver Art. Sowohl Heraklit als auch die Eleaten nahmen das unmittelbare Ganze des individuell bestimmten Erfahrungserlebnisses unverkürzt in das Urteil auf, und deshalb mußten sie dann entweder die Veränderung als bloßen Schein vom echten Wesen der Dinge fernhalten, wie die Eleaten tun, oder aber man mußte das Urteil und seinen Wahrheitswert, d. h. vor allem sein innerstes Prinzip (zunächst das Gesetz des Widerspruches) über Bord werfen, wie Heraklit tat. Sie sehen doch wohl jetzt ein, daß dieses starre Entweder — Oder nur dadurch nötig wurde, daß jener unmittelbare Erfahrungsstoff sofort unverkürzt in das Urteil aufgenommen werden sollte. Und eben dieser Fehler wurde von Sokrates beseitigt — durch den Begriff, die begriffliche Erkenntnis. Begriffe sind diejenigen Urteile bzw. je ein konzentrierter Niederschlag derjenigen Urteile, die wirklich „Urteile“ in dem früher entwickelten Sinne sind: Sätze, welche Wahrheit enthalten, Sätze als logische, wirkliche Erkenntnis bietende Phänomene. Urteile aber in diesem Sinne haben den Erfahrungs- und Erlebnisinhalt in seiner individuellen Unmittelbarkeit — als etwas Sinnloses — gar nicht aufgenommen, ihn vielmehr so

verarbeitet, wie er sich mit den betreffenden logischen bzw. transzendentallogischen Gesetzen vertragen konnte. So daß wir einfach sagen wollen: das Urteil bzw. der Begriff als eine Konzentration von Urteilen ist der Niederschlag der logischen Prinzipien oder überhaupt der betreffenden Wahrheits- und das heißt: der Objektivitätsprinzipien (der geistigen Gesetze) einschließlich des ihnen entsprechenden, von ihnen geformten Vorstellungsinhaltes. Der Begriff hat dasjenige vom Vorstellungsinhalt aufgenommen, was den Wahrheitsprinzipien, den geistigen Gesetzen sich fügte, mit ihnen nicht in Konflikt geriet. Das begriffliche Denken hat also jene Reinigung der Sätze von den individuell zufälligen und folglich ewig wechselnden, ja chaotischen Erlebnisstoffen vollzogen und ist eben die Zusammenfassung dieser so gereinigten Urteile.

Damit ist jene vorschnelle Verquickung des unmittelbaren Erfahrungsstoffes mit dem Inhalte der Wahrheitsnotwendigkeit gehorchenden „Urteils“ beseitigt. Aber aus dieser Korrektur folgt noch ein anderer bedeutsamer Punkt: der Begriff gibt also den unmittelbaren Erfahrungs- oder sagen wir besser: Erlebnistatbestand, das, was ich oben (S. 179) den Erlebnisurstoff, d. h. die unmittelbare, noch nicht objektivierte Wirklichkeit nannte, nicht einfach wieder, sondern bedeutet ihr gegenüber eine verarbeitende Gestaltung, eine Umarbeitung. Alles Erkennen, auch das konkreteste, ist ein Umarbeiten des gegebenen Erlebnisstoffes unserer Erfahrung, und Wahrheit ist außerhalb dieser gestaltenden Verarbeitung gar nicht zu finden. Die Tatbestände unserer Erfahrung sind



viel zu reich in ihrer individuell-konkreten Unmittelbarkeit, ja irrational; sie spotten einer unmittelbaren Aufnahme in das Erkennen; eine Verarbeitung, ja, wenn man es so nennen will, eine Vergewaltigung ist nötig, um ihnen einen Erkenntnischarakter zu sichern, ihnen die Bedeutung von allgemeingültigen und notwendigen Erkenntnisphänomenen zu verschaffen.<sup>1</sup> Freilich ist das hier alles mehr durch die Tat der erkenntnistheoretischen Richtung als in scharfer bewußter Reflexion vertreten, und es fehlt noch die Differenzierung zwischen konstitutiven Objektivitätsprinzipien und methodologischen Prinzipien, deren verarbeitende Tätigkeit, im engeren wissenschaftlichen Sinne, die Objektivität und also die Objektivitätsprinzipien schon voraussetzt. Aber die allgemeine bedeutsame Einsicht wird uns schon durch die Philosophie jener Zeit nahegelegt: das Erkennen bildet die

---

<sup>1</sup> Das gilt natürlich ebenso für die individualisierende wie für die generalisierende Betrachtung und Begriffsbildung bzw. für das individuelle geschichtliche Objekt ebenso wie für das allgemeine oder Natur-Objekt. Auch der geschichtliche Begriff bildet also keine Wirklichkeit ab; und wenn ich von der individuellen Unmittelbarkeit des noch nicht objektivierten Erlebnisstoffes der Erfahrung sprach, so ist diese Individualität durchaus nicht die Individualität im geschichtlichen Sinne. Das Empfehlenswerteste ist natürlich, wir gebrauchen das Wort „individuell“ überhaupt nur im letzteren Sinne, verwenden dagegen für jenen noch nicht transzendentallogisch umkleideten und objektivierten Erlebnisstoff nur das Wort „unmittelbar“ und bezeichnen seine Erfassung mit „unmittelbarem Erleben“, im Gegensatze zu dem — individuellen oder allgemeinen — Erkennen. Denn jenes unmittelbare Erleben ist von diesem Erkennen in beiden Hinsichten noch frei.

Tatbestände, auf die es sich bezieht, die es erkennt, nicht ab; der Begriff ist kein Abbild des Dinges! Aber nirgends anders als im Begriffe steckt die Wahrheit.

Plato aber hat das verhängnisvolle Verdienst, aus dieser Einsicht, daß im Begriffe die Wahrheit steckt und dieser Begriff sich in seinem Gehalte nicht deckt mit dem unmittelbar vorliegenden Erfahrungsstoffe, eine bedeutsame Konsequenz gezogen zu haben. Zeigen wir das.

Die Urteile und — wie wir von Sokrates lernten — ihre Konzentration: die Begriffe gelten weit über den unmittelbaren Erfahrungstatbestand und ebenso weit hinaus über den Akt der Urteilsfällung und Begriffsbildung des Einzelnen. Wirkliches, Wahrheit mit Recht beanspruchendes Erkennen muß ja doch objektive Gültigkeit besitzen. Denn darin liegt doch der Unterschied der Erkenntnis von der bloßen Einbildung, dem Traum und jeder bloß individuell gültigen Empfindung, daß das Erkennen objektiv ist, einen Gegenstand trifft, der für alle gleichmäßig anzuerkennen und insofern unabhängig ist vom Einzelkenntnisakt. Eine Schmerzempfindung gilt nur für den Betreffenden, sie besitzt darüber hinaus keine Gültigkeit, die Objektivität geht ihr ab;<sup>1</sup> sie ist ein bloßer Zustand eines einzelnen Subjekts und trifft insofern noch keinen Gegenstand; sie hat bloß zuständliche, keine gegenständliche Bedeutung. Wenn ich dagegen eine Aussage über etwas mache und Wahrheit für sie in An-

---

<sup>1</sup> Daß diese Gegenüberstellung hinkt, haben wir freilich oben schon gesehen. Auch eine einzelne Empfindung kann natürlich ein psychologisch-wissenschaftliches Erkenntnis-Objekt werden.

spruch nehme, ihr also den Charakter einer Erkenntnis gebe, kurz: ein „Urteil“ fälle bzw. einen Begriff bilde, so will ich damit sagen, daß ich einen Gegenstand treffe, der unabhängig ist von dem individuellen Tatbestande und Akte meines Vorstellens und Denkens, daß es sich also nicht um einen bloßen Zustand meines empfindenden, vorstellenden und denkenden Subjekts handelt, sondern daß sich diese Erkenntnis nach einem unabhängig davon vorhandenen Gegenstande richtet. Dieser Gegenstand nun wird von Plato gedeutet im Sinne eines unabhängig von mir und meiner Erkenntnis existierenden, also jenseits meines Subjekts befindlichen **Seins**, eines metaphysischen Dinges, oder um den Kantischen Ausdruck zu gebrauchen: eines „Dinges an sich“.

Plato hat also auf die Frage, wie die gegenständliche Bedeutung der Erkenntnis zu deuten sei, zweifellos die Antwort gegeben, die vom naiven Standpunkte immer gegeben wird und deshalb typisch ist: er findet die objektive Gültigkeit, die gegenständliche Bedeutung der Erkenntnis einfach in der Beziehung derselben, und das heißt also: je des betreffenden Begriffes, zu einem absolut unabhängig von unserem vorstellenden und denkenden Subjekt existierenden Ding.

Kurz: Wahrheitserkenntnis muß objektive Gültigkeit besitzen, und das versteht Plato und mit ihm zunächst schon die griechische Philosophie und dann schließlich die gesamte Philosophie bis Kant nicht anders, als daß der Inhalt der Erkenntnis, also des Begriffes, objektiv angesehen, als ein selbständiges Sein existiert, welches — also doch!! — im Erkennen abgebildet wird.

Da nun aber, wie schon Sokrates erkannte, die Begriffe eben im Gegensatze zur sinnlichen Wahrnehmung die echte Erkenntnis bieten, so müssen eben sie, die Begriffe, solchen Wirklichkeiten entsprechen, die nicht mit den sinnlich-empirischen Objekten zusammenfließen, sondern die absolut jenseits der sinnlichen Erfahrungswelt, in einem überirdischen, intelligiblen Raume ihr Dasein fristen. Die Begriffe liefern absolut sichere, die Empirie überragende Erkenntnis; darum müssen sie nach Plato Abbilder von absoluten, transzendenten Wirklichkeiten sein. So verstehen Sie die Platonische Auffassung von absoluten, von der begrifflichen Erkenntnis abgebildeten Dingen. Wenn die Begriffe echte Erkenntnis bieten, dann müssen auch, meint Plato, die Inhalte der Begriffe irgendwo selbständig existieren —: als absolute Wirklichkeiten, als absolute Dinge, — als „Ideen“. Die „Idee“ ist also der Gegenstand der begrifflichen Erkenntnis, das, was wir durch sie abgebildet haben, aber als absolute Wirklichkeit gedacht, über der empirischen selbständig thronend. Dies seine berühmte Ideenlehre.

Aus unseren bisherigen Betrachtungen wissen wir auch schon, daß wir hier diejenige Ansicht von der Erkenntnis und ihrer objektiven Gültigkeit vor uns haben, die im Kerne die bis Kant herrschende war, ja weit über ihn hinaus in Geltung geblieben ist und uns noch heute tief in den Gliedern steckt, obgleich sie doch Kant im Prinzip eingestürzt hat. Ich meine, wie gesagt, zunächst nur die Ausdeutung der objektiven Erkenntnisgültigkeit — zu einem absoluten, metaphysischen Sein. — Es macht dabei wenig aus, daß Aristoteles diese metaphy-

sischen Formen zu immanenten Kräften umdeutet. Im Kerne ändert das an dem Begriffsrealismus nichts: die begrifflichen Formen sind auch hier Substanzen im Sinne von metaphysisch seienden Dingen. Es sind die sogenannten „substantiellen Formen“. — Ich meine, wie gesagt, nur diese Ausdeutung zu seienden Dingen. Denn daß in unserem begrifflichen Erkennen und also überhaupt in den geistigen Potenzen, den Objektivitätsprinzipien, die wir einsetzen und vor allem in großer Kulturtat äußern, der metaphysische Kern unseres Lebens zu suchen ist, dieser Gedanke soll und braucht gar nicht aufgegeben zu werden. Aber Kant hat uns doch gelehrt, daß der dingliche Charakter unserer Erkenntnis überhaupt und so auch unserer Vorstellungs- und Erfahrungswelt nicht in solchen transzendenten Seinspotenzen liegt, sondern in jenen transzendental-subjektiven, geistigen Gesetzen, die sich als eigenartige, mit dem Charakter der Notwendigkeit behaftete Verknüpfungen jedes und auch des Erfahrungsinhaltes zu allgemeingültigen Urteilen erweisen. Und in Kants Lehre von den „Ideen“ kommt das nochmals in tiefer Konzeption zum Ausdruck: sie sind große umfassende, unser Erkennen und überhaupt geistiges Arbeiten bindende Gesetze, die großen Richtungslinien in der Einstellung unserer Arbeit, kurz: umfassende, höchste geistige Notwendigkeiten, — aber keine Dinge! Diese letzteren setzen ja ihrerseits geistige Arbeitsprinzipien, und nicht nur die höchsten, schon voraus, sind also selbst nur sekundäre Ausdrucksweisen jener geistigen Notwendigkeiten.

Nun hatte ja freilich, wenn wir tief genug zu blicken



fähig sind und die Durchführung nicht zu ängstlich mit der Brille auf der Nase ansehen, Plato selbst diese Gedanken im Anschluß an die Eleaten und an Sokrates zunächst auf den Schild gehoben: die das Urteilen und begriffliche Erkennen beherrschenden Notwendigkeiten sind die Gegenstände unseres Erkennens — Erkennen im weitesten, nicht nur theoretischen Sinne genommen! —, die als die überragenden Mächte unseres Lebens zu fassen und irgendwie als der metaphysische Gehalt von Welt und Leben in Anspruch zu nehmen sind. Gewiß. Das ist die grandiose, epochemachende Konzeption Platos gewesen, deren Grundmotiv noch unanfechtbar steht. Das ist alles schön und gut. Aber —: schließlich werden bei Plato jene geistigen Notwendigkeitsprinzipien eben doch wieder zu seienden, wenn auch in einer höheren Dimension liegenden Dingen ausgedeutet, die wir im echten begrifflichen Erkennen doch wieder abgebildet haben sollen.

Ich weiß also sehr wohl, man kann die „Idee“ Platos viel idealer interpretieren, als meine Kritik ohne weitere Rechtfertigungsperspektiven zum Ausdruck brächte, etwa im Sinne der Kantischen „Idee“, und man trifft dann doch, ja gerade deshalb den tieferen Kern der Platonischen Lehre von der Idee, ja deren Hauptmotiv und Grundstock. Da ist die Idee zu verstehen als großes Zweckgesetz, als höchste Norm unseres Denkens und überhaupt geistigen Arbeitens. Auch der Gedanke, daß der Begriff ein Abbild der Idee ist, ihr gegenüber passiv, kann dann insofern anerkannt werden, als ja eben der Begriff selbst jene Idee nicht ungehemmt befolgt, vielmehr immer hinter

ihr zurückbleibt, sie nur in bestimmter, besonderer, beschränkter Arbeitsform betätigt. Sodann die *ἐνάμνησις* betrifft doch eben, ganz abgesehen davon, daß sie über diesen menschlichen Lebenskreis hinaus in eine präexistente, ja außerzeitliche Lebensperspektive blickt, nur das individuelle Bewußtsein, berührt nur die sekundäre Frage, wie die Norm zum psychischen Ereignis wird, — eine sekundäre Frage, die darum doch nicht der ontologischen Fassung der Wahrheitsprinzipien (der „Ideen“) selber und der Abbildtheorie das Wort redet. Auch das ist gewiß im wesentlichen richtig; — wenn nur Plato schon den Unterschied von erkenntnistheoretischem Subjekt und Einzel-Ich, den Unterschied zwischen dem Urteil in seinem (Wahrheits-) Sinn und dem Urteil als psychischem Akte usw. genügend scharf gesehen und verfolgt hätte! Jedenfalls haben wir in dieser modern idealistischen Interpretation der Platonischen Idee nicht das Ganze seiner tatsächlichen Ansicht: in dieser ist jenes Richtige doch noch mit jenen minderwürdigen Dingen verquickt. (Ich verweise auf die außerordentlich bedeutsame, jene ideale Interpretation ganz in den Vordergrund rückende Schrift P. Natorps, *Platos Ideenlehre. Eine Einführung in den Idealismus.* Leipzig, 1903.)

Daß eine solche metaphysische Ontologie, solche Seinsmetaphysik und solche Abbildtheorie problematisch ist, dürfte sich schon an der eigentümlichen Struktur des Platonischen Beweisganges zeigen. Es ist ja nicht so, daß die Ideen zuerst als metaphysische Dinge festgestellt wären und dann die begrifflichen Erkenntnisse deshalb gälten, weil sie jene metaphysischen Wesenheiten ab-

bildeten, oder milder: eigentümliche Berührung mit ihnen hätten; sondern umgekehrt: erst leben die Urteile und Begriffe aus ihren eigenen Notwendigkeiten und stehen in ihrem Wahrheits- und Objektivitätscharakter gesichert da, und dann erst, zur hinterherkommenden Interpretation ihrer schon gesicherten Wahrheit, wurden sie auf Grund jenes Abbildschemas zu Abbildern und Wiedererinnerungen von metaphysischen Wirklichkeiten gemacht. Es handelt sich also hier nur noch um hinterherkommende („hinterher“ logisch verstanden) Ausdeutungen schon feststehender Daten; und diese Ausdeutungen erweisen sich für uns heute in jeder Hinsicht als hinfällig.

Das hat die an Kant anknüpfende moderne Erkenntniskritik, zu der wir von diesem historischen Exkurs zurückkehren, doch wohl schon gezeigt. Wie wir schon in unserer Kritik Kants andeuteten, ist die abzubildende Ding-an-sich-Wirklichkeit jedenfalls eine Verwirrung und Entstellung seiner im Prinzip richtig gewonnenen neuen Wahrheit und der von da ausgehenden Spekulation; und darum ist es jedenfalls eine Ablenkung von den tiefsten Konzeptionen seiner Erkenntniskritik, wenn Kant mit der Spekulation, die ihm insbesondere aus der Ethik — im Gegensatz zur theoretischen Wahrheit — möglich schien, gewissermaßen diejenige Lücke auszufüllen meint, die in der Kritik der reinen Vernunft das Ding an sich gelassen bzw. geöffnet hatte. Ja, man kann sagen: gerade auch deshalb, in Hinsicht auf seine praktische Vernunft und deren spekulative Aussichten, blieb ihm in der Kritik der

reinen Vernunft das Ding an sich als ein leerer Raum, als eine mögliche Wahrheits-Perspektive bestehen, und die theoretisch-objektive Wirklichkeit erhielt den Charakter bloßer „Erscheinung“, gerade deshalb, weil sich die praktische Vernunftspekulation als eine Ausfüllung jener Ding-an-sich-Perspektive geben zu können schien. Denn sonst war, wie schon kritisch betont, in der Kritik der reinen Vernunft gar kein Grund zur These von der „bloßen Erscheinung“ vorhanden; und Kant hätte konsequenterweise erkennen müssen, daß die in dieser These liegende Würdigung und Beleuchtung seiner neuen, allein möglichen Objektivität gerade frühere, jetzt im Prinzip überwundene Mißverständnisse (Abbildtheorie, ontologische Fassung der Objektivität usw.) wieder hereinspielen ließ. Denn die Charakteristik „bloße Erscheinung“ hat nur einen berechtigten Sinn: keine Wirklichkeit in dem alten Sinne eines abzubildenden metaphysischen Seins. Sofern aber ein solches metaphysisches Sein überhaupt hinfällig ist, sein Begriff sich überhaupt als verfehlt herausgestellt, ja jeden Sinn verloren hat, ist die „bloße Erscheinung“ mißverständlich. Denn diese Einschränkung hinterläßt den Eindruck, als ob sie nicht überhaupt, für alle Objektivität, sondern nur für die theoretische gelte und diese darum degradiert sei. Anders ausgedrückt: „bloße Erscheinung“ schließt nicht nur jenen allerdings richtigen negativen Sinn ein (der aber, wie gesagt, etwas abwehrt, was überhaupt jeden Sinn verloren hat): keine transzendente Welt seiender Dinge! sondern verführt zu der weiteren Interpretation: höchste, echtste Wahrheit läge eigentlich doch erst dann vor,

wenn wir jene metaphysische Sphäre seiender Dinge erfaßt — also irgendwie abgebildet — hätten!

Dabei leugne ich natürlich nicht, daß zwischen den verschiedenen Objektivationen, z. B. zwischen den theoretischen und den auf spezifischen Werten beruhenden ethischen und ästhetischen und schließlich religiösen, eine Stufenordnung in spekulativer Hinsicht möglich ist. Sie hängt besonders damit zusammen, daß hier der Unterschied von konstitutiven und regulativen Prinzipien bzw. von spezifisch erkenntnistheoretischen Objektivitätsprinzipien und methodologischen Arbeitsprinzipien hereinspielt. Worauf wir unten noch zu sprechen kommen. Aber diese Unterschiede decken sich schlechterdings nicht mit der alten Unterscheidung zwischen bloßer Erscheinung und metaphysisch seienden Dingen. Ja, wer jene Unterschiede mit diesem alten Gegensatz irgendwie interpretieren will, wird immer rückfällig in die alte unkritische Erkenntnistheorie.

Daß also das alle Objektivität bedingende transzendente Wahrheitsprinzip den überragenden Lebensfonds ausmacht, der uns allein, wenn überhaupt, in eine Metaphysik führen kann, steht uns jetzt außer Zweifel. Wie aber die hier sich ergebende Metaphysik aussehen würde, ist von neuem die Frage. Sie veranlaßt uns, in unserer erkenntnistheoretischen Analyse noch ein Stück weiterzuschreiten.

### § 18. Normative Notwendigkeit und Seinsnotwendigkeit.

So viel wissen wir nun: das alle Objektivität bedingende transzendente Wahrheitsprinzip zeigt sich an



seiner Quelle, in seiner elementaren Reinheit als Urteilsnotwendigkeit und also weiter als ein diese Notwendigkeit enthaltendes Gesetz. Es fragt sich also: was ist das für eine Notwendigkeit, was ist das Wesen dieses Gesetzes?

Eine Notwendigkeit ganz eigener Art: keine Notwendigkeit des Müssens, sondern — wenn wir den Ausdruck zunächst passieren lassen wollen — eine Notwendigkeit des Sollens. Dieser Gegensatz zwischen Müssen und Sollen ist uns ja am geläufigsten als Gegensatz von Naturgesetz und Sittengesetz, ohne daß wir uns der umfassenden Bedeutung desselben bewußt und vor allem darüber klar wären, daß alle unsere spezifisch geistigen Gesetze auf die zweite Seite des Gegensatzes zu liegen kommen. „Vergleicht man . . . das Naturgesetz mit dem Sittengesetz, so setzt jenes Unfreiheit und ein Nichtanderskönnen voraus, während dieses Freiheit und ein Auchanderskönnen voraussetzt. Jenes involviert ein Müssen, einen Zwang, dieses hingegen ein Sollen und eine Verpflichtung. Das Naturgesetz wäre sinnlos, wenn die Natur auch anders wirken könnte, als es in der Formel des Gesetzes ausgesprochen liegt; es ist eine Regel ohne Ausnahme; das Sittengesetz hingegen wäre sinnlos und ein Gebot absurd, wenn nicht der Mensch auch anders handeln könnte, als es das Gesetz verlangt; es ist eine Regel mit vielen Ausnahmen. Weiterhin aber hat man bei etwas tiefergehender Selbstbesinnung und Selbstbeobachtung gefunden, daß auch das Seelenleben des Menschen nicht regellos und zufällig, sondern nach bestimmten Regeln verläuft, und daß in ihm eine doppelte,

zum Teil kontradiktorische, widersprechende Gesetzgebung zum Vorschein kommt. Der menschliche Wille, wie überhaupt der menschliche Geist, ist gleichfalls Naturgesetzen unterworfen, um nichts weniger als die materielle Natur; und zwar psychologischen Naturgesetzen, beispielsweise den Gesetzen der Ideenassoziation und Reproduktion, von denen der zeitliche Ablauf der Seelenzustände ebenso gelenkt, beherrscht und reguliert wird, wie der Lauf der Planeten von den Gesetzen der Astronomie. Aber diesen Naturgesetzen des Denkens und Wollens, denen gemäß unser geistiges Leben tatsächlich abläuft, und welche zu erforschen Aufgabe der Psychologie ist, tritt seltsamerweise im menschlichen Bewußtsein ein System von Normalgesetzen entgegen, nach denen gedacht und gewollt werden soll. Wir unterscheiden in uns das richtige vom falschen Wollen und Denken, Irrtum von Wahrheit, Verdienst von Schuld; wir verlangen das Eine und verwerfen das Andere; wir verfahren dabei nach gewissen Normen, deren Erforschung Aufgabe der Ethik und Logik ist.“ (O. Liebmann, Gedanken und Tatsachen, II. Bd., 1904, S. 65f.) Die Notwendigkeiten, die beispielsweise in einem Urteil oder in einem Schlusse liegen, und die wir auf das Prinzip des Widerspruches oder dann weiter auf jene apriorisch-synthetischen Prinzipien reduzieren, bringen doch nicht die tatsächliche Notwendigkeit zum Ausdruck, wie die Gedanken aufeinander folgen müssen, sondern wie sie aufeinander folgen sollen bzw. sollten, ob sie auch vielleicht tatsächlich niemals so, sondern mit kausaler Notwendigkeit ganz anders aufeinander gefolgt sind. Tatsächlich folgen alle Dinge und Ereignisse,

physische und psychische, und auch die Gedanken (als psychische Prozesse!) mit kausaler Notwendigkeit auf- und auseinander, die wahren ebensogut wie die falschen, die guten genau so wie die bösen. Sie unterliegen insofern alle der blinden Naturnotwendigkeit des Müssens und Nichtanderskönnens.

Die Notwendigkeit des Urteils dagegen, von der wir redeten, und die das Prinzip der Objektivität der Erkenntnis ist und also ihre Wahrheit ausmacht, hat mit dieser Natur- oder Seinsnotwendigkeit gar nichts zu tun. Wie wenig sie mit ihr zu tun hat, zeigt sich am markantesten darin: würde uns nachgewiesen, noch nie haben wir logisch ganz richtig gedacht, niemals haben die tatsächlichen Urteile dem logischen Prinzip des Widerspruches ganz entsprochen, sie sind ihm mit natürlicher, kausalpsychologischer Notwendigkeit immer etwas zuwidergelaufen, so würde dieser Nachweis die Gültigkeit des betreffenden logischen Prinzips gar nicht alterieren. Im Gegenteil, wir würden einfach zu sagen haben: also sind alle Urteile bisher falsch gewesen und zu verwerfen! mochten sie noch so notwendig in dieser falschen Richtung verlaufen. Ja, der tiefere Grund liegt eben darin, daß die Urteilsnotwendigkeit überhaupt keine Eigentümlichkeit eines Seins, sondern eben ein Sein-sollen zum Ausdruck bringt. Sie will — ihrem innersten Wesen nach — niemals sagen, was tatsächlich ist und geschieht, und wie es ist und geschieht, sondern was sein und geschehen sollte, ob es gleich, wie Kant sehr richtig hinzufügt, niemals geschieht. „Es ist eine ebenso tiefsinnige als einfache Wahrheit, wenn uns

von Kant verkündigt wird, daß es sich in der Ethik nicht um die Ursachen handle, weshalb etwas wirklich geschieht, sondern um die Gesetze von Demjenigen handle, »was geschehen soll, ob es gleich niemals geschieht«. In der Tat! In diesen wenigen Worten liegt bündig und kurz zusammengefaßt das Wesen jeder Norm, das Wesen jedes Ideals, der ganze gewaltige Unterschied zwischen dem Normalgesetz und dem Naturgesetz. Selten reicht die mangelhafte Wirklichkeit an das Ideal heran; aber das Ideal steht, auch wenn es niemals erreicht würde, fest. Wenn alle Sünden und Laster plötzlich aus ihren Schlupfwinkeln hervorkröchen, so würde der Anblick ein schrecklicher sein; und wenn alle den scheinbar höchst moralischen Handlungen zugrunde liegenden egoistischen und unlauteren Motive mit einem Male zum Vorschein kämen, so ergäbe dies wahrlich auch kein sehr erbauliches Bild. Aber die Ethik würde hierdurch ebensowenig widerlegt, als die Logik durch Aufdeckung sämtlicher Denkfehler und Trugschlüsse der Welt widerlegt werden kann. Denn es handelt sich hier um dasjenige, »was geschehen soll, ob es gleich niemals geschieht.« (O. Liebmann, Ebenda, S. 68.) — Daß es dann auch wirklich geschieht, ist vielleicht ein spezifisch religiöses — erlösendes Faktum.

Mit einem Sein und Sosein hat es die Urteilsnotwendigkeit also überhaupt nicht zu tun, sondern — wenn wir die Charakteristik doch vom Sein aus geben wollen — mit einer Kritik, einer Beurteilung dieses Seins und Geschehens; und man verfälscht deshalb das Wesen dieser Notwendigkeiten und ihrer Prinzipien, wenn

man sie als Seinspotenzen oder ähnlich faßt. Man imputiert ihnen dann etwas, was sie Gott sei Dank gar nicht an sich haben, und kann sie dann natürlich nur mißverstehen, hat es dann auch leicht, ihre Existenz, ihr Sein (das sie gar nicht haben wollen!) zu widerlegen. Der gesamte Naturalismus als Weltanschauung erweist sich von hier aus schon im Prinzip hinfällig; denn sein Grundmotiv beruht auf einem fundamentalen erkenntnistheoretischen Mißverständnis. — Eben deshalb, weil die Urteilsnotwendigkeit ein Sollen, ein Prinzip der Kritik, der Beurteilung, der Anerkennung und Verwerfung gegenüber dem wirklichen Sein und Geschehen zum Ausdruck bringt, wir können auch (und vielleicht besser) sagen: einen Zweck, ein Ziel, an dem das tatsächliche physische und psychische Sein und Geschehen gemessen wird, eben deshalb kann keine natürliche Notwendigkeit des Müssens, kein Naturgesetz etwas entscheiden gegen diese Notwendigkeit des Sollens, der Forderung, gegen solche kategorischen Imperative, gegen solche Zwecke und Ideale, die durch unser geistiges Leben und Tun hindurchgehen und mindestens hindurchscheinen — als transzendente Objektivitätsbedingungen.

Gerade daraus, aus diesem „Sollte“ und der entsprechenden kritischen Stellungnahme gegenüber dem wirklichen Sein und Geschehen ersehen wir: diese Notwendigkeit des Sollens ist eine aus dem Sein und Geschehen und seinen mit kausaler Notwendigkeit entstandenen Verhältnissen auswählende, zwecksetzende Notwendigkeit: im Gegensatze zur kausalen Notwendigkeit des Seins eine **normative** Notwendigkeit! Sie ist



zwecksetzend, und entsprechend anerkennend oder verwerfend: sie geht also nach **Zweckprinzipien**, nach **Normen**, die sich dem wirklichen Sein und Geschehen gegenüber als Auswahl- und Beurteilungsprinzipien äußern. Das zeigt sich auch in dem Entweder—Oder, in dem die Beurteilungsprinzipien zutage treten: wahr oder falsch, gut oder böse, schön oder häßlich. Kurz: unser Notwendigkeitsprinzip äußert sich in einem positiven oder negativen Sinne Stellung nehmend. Und jene großen geistigen Zwecke und Güter: wahr und schön und gut und heilig mit ihren Gegensätzen bringen diese verschiedenen eigentümlichen Stellungnahmen kurz und prägnant zum Ausdruck.

### § 19. Die Bedeutung von Kants Primat der praktischen Vernunft.

An dieser Stelle dürfte die weltgeschichtliche Bedeutung von Kants „Primat der praktischen Vernunft“ am besten einleuchten. Ich habe Ihnen nur einmal kurz angedeutet, was ausführlicher zu zeigen gewesen wäre: wie nämlich Kant, nachdem er in der Kritik der reinen (theoretischen) Vernunft die Möglichkeit einer — theoretisch-spekulativen — Metaphysik widerlegt hat, dann in der Kritik der praktischen Vernunft auf Grund der praktischen Gesetze unseres apriorischen Wesens, zuhächst des kategorischen Imperativs, d. i. eines unbedingten Sollens, zu einer metaphysischen Welt übergehen zu können glaubt. Denn in den sittlichen Tatsachen, als den tiefsten unseres geistigen Subjekts, glaubt er gleich-

sam die Nabelschnur zu haben, die uns mit einer „intelligiblen Welt, die wahre Unendlichkeit hat“ (Kant), vereinigt. Aber Sie wissen auch, wie dies oft eine im wesentlichen ganz unberechtigte Kritik hervorgerufen hat: als ob Gott zur Hintertüre wieder hereingelassen würde — nur durch Inkonsequenz, ja Widerspruch mit seiner theoretischen Vernunft.<sup>1</sup> Den Dualismus von theoretischer und prak-

---

<sup>1</sup> Es sei nur die Kritik H. Heines erwähnt. Sie ist, was ihren Grundgedanken betrifft, typisch. Nach kurzer Skizzierung der Kritik der reinen Vernunft, insbesondere der Kantischen Zersetzung der Gottesbeweise, die ja, als zentrales Beispiel jener theoretisch-spekulativen Metaphysik, in der transzendentalen Dialektik, dem letzten größten Teile der Kritik, ein Hauptuntersuchungsobjekt abgeben, fährt Heine fort:

„Ihr meint, wir könnten jetzt nach Hause gehen? Beileibe! es wird noch ein Stück aufgeführt. Nach der Tragödie kommt die Farce. Immanuel Kant hat bis hier den unerbittlichen Philosophen traciert, er hat den Himmel gestürmt, er hat die ganze Besatzung über die Klinge springen lassen, der Oberherr der Welt schwimmt unbewiesen in seinem Blute, . . . die Unsterblichkeit der Seele liegt in den letzten Zügen — das röchelt, das stöhnt — und der alte Lampe steht dabei, mit seinem Regenschirm unterm Arm, als betrübter Zuschauer, und Angstschweiß und Thränen rinnen ihm vom Gesichte. Da erbarmt sich Immanuel Kant und zeigt, daß er nicht bloß ein großer Philosoph, sondern auch ein guter Mensch ist, und er überlegt, und halb gutmütig und halb ironisch spricht er: „Der alte Lampe muß einen Gott haben, sonst kann der arme Mensch nicht glücklich sein — der Mensch soll aber auf der Welt glücklich sein — das sagt die praktische Vernunft — meinetwegen — so mag auch die praktische Vernunft die Existenz Gottes verbürgen.“ Infolge dieses Argumentes unterscheidet Kant zwischen der theoretischen Vernunft und der praktischen Vernunft, und mit dieser, wie mit einem Zauberstäbchen,

tischer Vernunft, so wie er bei Kant unmittelbar vorliegt, halte auch ich nicht für richtig. Das habe ich erst im vorigen Paragraphen zu betonen wieder Gelegenheit gehabt. Aber die metakritische Ansicht von einer einfachen Inkonsequenz Kants, die nur durch definitive, absolute Skepsis gegenüber aller Überschreitung der Erfahrung aufzuheben sei, diese überkritische Ansicht übersieht gerade die allerwichtigste Leistung Kants, diejenige, durch die er insbesondere den gesamten Rationalismus und Intellektualismus vor ihm an der Wurzel angegriffen und im Prinzip auch richtig zu Fall gebracht hat. Der — vielleicht ihm selbst in seiner ganzen Tragweite noch nicht zum Bewußtsein gelangte — Grundgedanke ist der: es gibt ganz verschiedene Arten, eine Wahrheit zu erfassen, in den Besitz einer Wahrheit zu kommen, verschiedene Arten, verschiedene Mittel, Fühlfäden, Funk-

---

belebte er wieder den Leichnam des Deismus, den die theoretische Vernunft getötet.]

Hat vielleicht Kant diese Resurrektion nicht bloß des alten Lampe wegen, sondern auch der Polizei wegen unternommen? Oder hat er wirklich aus Überzeugung gehandelt? Hat er eben dadurch, daß er alle Beweise für das Dasein Gottes zerstörte, uns recht zeigen wollen, wie mißlich es ist, wenn wir nichts von der Existenz Gottes wissen können? Er handelte da fast ebenso weise wie mein westfälischer Freund, welcher alle Laternen auf der Grohnderstraße zu Göttingen zerschlagen hatte und uns nun dort, im Dunkeln stehend, eine lange Rede hielt über die praktische Notwendigkeit der Laternen, welche er nur deshalb theoretisch zerschlagen habe, um uns zu zeigen, wie wir ohne dieselben nichts sehen können.“ (Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland.)

tionen, oder wie Sie es zunächst nennen wollen; und es bleibt eine ganz neue, aber dringliche Frage, ob diejenige Art einer Wahrheitserfassung die tiefste ist, die die vor-kantische Zeit und in epidemischer Krankheitsform insbesondere das Aufklärungszeitalter allein auf den Schild gehoben hatte: theoretisches Wissen, theoretische Ableitung und Beweisführung und empirische Forschung. Hier handelt es sich um kühle Erkenntnis; was ist und wie es ist und geschieht, wollen wir wissen. Es fragt sich, ob hier nicht viel zu selbstverständlich mit einer Distanz zwischen dem zu erkennenden Etwas und dem erkennenden Subjekt gearbeitet wird, — mit einer kühlen Distanz, die vielleicht ganz ungeeignet ist, uns mehr als die Oberfläche der Dinge erfassen zu lassen, und die deshalb nie zu einer Weltanschauung ausgenutzt werden kann. Viele exakte, vorsichtige, kritische Denker haben sich immer etwas zugute getan auf dieses Pathos der Distanz im Erkennen; sie haben es gepriesen als die eigentliche Höhe im Erkennen —: diese sachliche, interesselose Betrachtung. Und wenn dabei unter „interesselos“ das Befreitsein von natürlichen, insbesondere individuell-empirischen Motivationen verstanden wurde, so war die Idee gewiß anerkennenswert. Aber — und das hat man bis Kant doch so gut wie nicht erkannt — es gibt doch, innerhalb der in diesem Sinne un-interessierten Wahrheitserfassung, eine noch ganz andere Art, sich zu den Dingen, sagen wir allgemeiner: zur Welt zu verhalten —: Stellung nehmend, nach Normen beurteilend und dementsprechend anerkennend oder verwerfend. Das ist eine ganz andere Art (bzw. ein

System ganz anderer Arten), eine Stellung zu den Dingen einzunehmen, ein ganz anderes Verhalten zur Welt und zum Leben als theoretisches Erkennen: da will ich nicht mehr wissen, wie das Betreffende ist, und wie es geschieht, hier gehe ich ein ganz anderes Verhältnis zu den Dingen ein; und in dieser im eigentlichen, engeren Sinne wertenden, beurteilenden Stellungnahme offenbart sich vielleicht in viel ursprünglicherer Weise ein Reich der Wahrheit. Kurz: diese Stellungnahme oder sagen wir gleich richtiger: diese verschiedenen Stellungnahmen sind vielleicht viel ursprünglichere Mittel, ursprünglichere Fühlfäden zur Berührung mit dem Kern unseres Lebens, zur Ergreifung einer Wahrheit. Schleiermacher hat das zum erstenmal für das religionsphilosophische Problem, für die Wahrheit der Religion, den religiösen Glauben verfolgt und in seiner Weise verwertet, Fichte hat sich von hier aus das ursprünglichste Wesen der (philosophischen) Erkenntnis überhaupt klar zu machen gesucht und bedeutet deshalb in mannigfacher Hinsicht einen eigenartigen Fortschritt in der philosophischen Problemstellung; und auch mit dem modernen Voluntarismus und beispielsweise auch mit dem englisch-amerikanischen und deutschen Pragmatismus bestehen hier mannigfache Berührungspunkte, obgleich beide viel zu sehr und zu schnell ihre Richtung ins Psychologische und Genetische wenden und darum gerade den spezifisch erkenntnistheoretischen Problemen (im Gegensatz zu den wissenschaftsmethodologischen) nicht volle Gerechtigkeit widerfahren lassen. — Übrigens, wenn ich eben zur Würdigung des Kantischen Primates der praktischen Vernunft



sagte, „vielleicht“ sei gerade in jenen besondere Stellung nehmenden, wertenden Verhältnissen zur Welt der tiefste Ansatzpunkt zur Gewinnung einer Wahrheit zu finden, so können wir doch auf Grund unserer erkenntnistheoretischen Einsichten über die Objektivität und den Gegenstand der Erkenntnis gleich hinzufügen: ganz gewiß! Denn selbst für das theoretisch-wissenschaftliche Erkennen galt in einem sublimsten Kernpunkte die These von der wertenden Stellungnahme und also vom normativen Prinzip. So ist ein Grundverhalten innerhalb des spezifisch geistigen Lebens überhaupt aufgedeckt. Insbesondere verhalte ich mich — in Hinsicht der Willenshandlungen des Menschen — sittlich wertend und entsprechend fordernd, anerkennend oder verwerfend; ich nehme eine religiöse Stellung zu den Dingen und vor allem den Menschen ein und beurteile und betrachte sie nach heilig und unheilig; ich werte sie ästhetisch und finde sie schön oder häßlich, erhaben oder gemein, d. h. ich beurteile sie so und — was immer dazu kommt, wenn diese Wertung in mir und insbesondere in der Menschheit im Großen mächtig wird — greife danach handelnd ins Leben ein und gestalte es danach, nach diesen Beurteilungs- und Wertprinzipien. Und es ist natürlich eine große, jetzt schon als falsch erwiesene Voreiligkeit, zu behaupten, nur jene theoretischen Einsichten, jene kühlen „Urteile“, im Gegensatz zu diesen „Beurteilungen“ wären als die zentrale Wahrheitsfunktion anzusprechen, als die Hand, die eine Wahrheit ergreift. Kant drückte das mit Rücksicht auf das Sittliche und sein Verhalten so aus: seine

Wahrheit beruht freilich nicht auf theoretischer Einsicht und Beweisführung, nie läßt sie sich in diesem Sinne beweisen, sondern sie beruht auf einem „praktischen Vernunftglauben“, und seine besonderen Objekte: die Ideen der Freiheit und der Unsterblichkeit, und die Idee Gottes, sind „praktische Vernunftpostulate“.

Sittliche Urteile oder Glaubensaussagen — um deshalb mit einigen Worten darauf einzugehen — sind darum freilich keine wissenschaftlichen Aussagen. Ja, gewiß ist das religiöse Verhältnis, das Verhältnis zum Unsichtbaren ein spezifisches, eigenes, vor allem ein solches persönlichster Lebensbewegung. Aber deshalb sind sie, diese Aussagen und diese Verhältnisse, doch nicht weniger Untersuchungsobjekte der Philosophie! Freilich muß, worauf man von religiöser Seite gern besonders hinweist, die entsprechende sittliche und religiöse Erfahrung dahinterstehen, das ist selbstverständlich. Aber diese ist doch nichts Willkürliches, Beliebiges, etwa im Sinne der Aufklärung von einem einfachen Willensentschluß Abhängendes, auch überhaupt nichts Einzelsubjektives, sondern eine Frage großer historischer Tatsächlichkeit, besser noch: großer historischer Tat. Die großen religiösen Genien und Persönlichkeiten, überhaupt die Religion als große geistige und insbesondere persönlich-geistige Erfahrungstatsache ist entscheidend! Diese Betrachtung und Berücksichtigung wäre nur dann auf einen anderen Boden als den der Philosophie getreten, wenn diese, die Philosophie, ihre Erkenntnisse und Wahrheiten durch eine besondere theoretische Funktion konstruieren würde. Davon kann aber gar keine Rede sein. Sie hat sich viel-

mehr — danebenstehend — auf die — eventuell besonderen — Wahrheitsprinzipien des betreffenden Lebensgebietes zu besinnen, zwecks Herausschälung und richtiger Fassung seines — eventuell besonderen — Wahrheitsgehaltes, den sie nicht konstruiert, nicht freischwebend schafft. Der Glaube gehört doch insofern zu den großen Erfahrungsbeständen,<sup>1</sup> ja zum großen Weltgeschehen hinzu, das im ganzen der Philosophie zum Vorwurf zu dienen hat; und daß man den besonderen, in diesem Falle den religiösen, Erfahrungsbestand gewissermaßen mitgemacht haben muß, daß er persönliche Wahrheit für den betreffenden philosophischen Forscher geworden sein muß, wenn er auf den richtigen Weg zu einer nicht einseitigen Weltanschauung gelangen will, das ist gerade vom philosophischen Standpunkte aus selbstverständlich, liegt aber auf allen Gebieten so. Andernfalls wird die philosophische Besinnung falsch und mindestens ungenügend. Aber man darf auch nicht vergessen: der Forscher als bloßes Einzelindividuum kommt ja natürlich in den erkenntnistheoretisch-philosophischen Entscheidungen gar nicht in Betracht. Auch die hier hereinspielende Erwägung, wonach letztlich die Wissenschaft vom Erkennenwollen abhängt, ist gar keine ursprünglich-erkenntnistheoretische. Die Frage, ob einer das betreffende Erkennen will oder nicht will, geht nur ihn selber an, betrifft nur das Problem,

<sup>1</sup> Gerade der Erfahrungsbegriff, soweit er, wie unsere kritischen Bemerkungen zeigten, in der Erkenntnistheorie eine bedeutsame, wirklich fruchtbare Rolle spielte, veranlaßt uns, die Erweiterung zu einem solchen umfassenden Erfahrungsbegriff vorzunehmen. Was ich hier nicht weiter verfolgen darf.

ob und wie die Wahrheit in ihm Tat werden kann, alteriert aber die — gewollte oder nicht gewollte — Sache und ihre Wahrheit selbst gar nicht. Freilich muß die betreffende Wahrheitspotenz als Tat immer irgendwie dahinterstehen, der Geist muß Ereignis geworden sein; aber im einzelnen Falle ist das hier gar nicht zur Frage zu stellen, denn unsere philosophische Problemstellung ist keine Frage des Einzelindividuums. Nicht dieses, sondern nur die große geistesgeschichtliche Tat kann in Betracht kommen. Was z. B. in der Religion in ihren Höhepunkten vorliegt, das entscheidet, und das wäre, wenn und soweit die Religion als Tat überhaupt in Betracht kommt, für diese allgemeine Frage nach ihrem Wahrheitsgehalt als Anknüpfungspunkt zu benutzen.

Gegen unsere, im Anschluß an Kants Primat der praktischen Vernunft und seinen Vernunftglauben entwickelte Thesen von den Beurteilungen als echten Wahrheitsinstanzen hat man gesagt: jene theoretische Betrachtung ist die weite, umfassende, sie kann und muß man von jedem verlangen und erwarten; diese im engeren Sinne wertende Betrachtung ist spezieller Natur und nicht allen eigen. Kurz: in diesem engeren, spezielleren Verhalten kann nur etwas eng Menschliches zum Ausdruck kommen, und dieses müssen wir gerade von der Sphäre der Wahrheit ausschließen.

Das wäre gerade ein großer, gewaltiger Fehler. Sehen wir ganz davon ab, daß diese Erwägung wieder hinauskäme auf die sekundäre Frage nach der empirischen Tatsächlichkeit des betreffenden Wahrheitsgebietes und auf die Fassung der betreffenden Wahrheitsprinzipien

unter dem psychologischen Gesichtspunkte einer gegebenen Organisation, einer bestimmten Mitgift, Kraft oder ähnlich. Entscheidend ist, daß jene wertende Stellungnahme, das Moment der Beurteilung und ihrer die Objektivität begründenden Notwendigkeit gerade ein umfassendes Phänomen ist; und wenn das nun selbst für den innersten Kern theoretischer Wahrheiten gilt, sofern auch hier (logische) Normen, Forderungen, Beurteilungen, Werte eine unumgängliche Rolle spielen, so stoßen wir eben auf ein ganzes System von Normen, gelangen wir zu einem systematischen Reich von wertenden Verhaltensweisen; und das theoretische Verhalten schrumpft dann, statt das Gebiet der Wahrheit ausschließlich mit Beschlag zu belegen, eher umgekehrt zu einem sekundären Ausdruck der normativen, wertenden Verhaltensweise zusammen. — Das müssen wir uns noch etwas klarer machen.

## § 20. Sein und Gelten. Natur und Geist.

Zunächst ist nunmehr der Sinn und das Recht meiner früheren These schon klar: in der Urteilsnotwendigkeit offenbart sich an höchster Stelle nicht eine Notwendigkeit des Seins — diese bedeutet immer ein Müssen und Nichtanderskönnen —, sondern eine Notwendigkeit des Sollens. Diese aber äußert sich als Stellungnahme und Beurteilung — nach einem Maßstab, einem Beurteilungsprinzip, ich kann auch sagen: nach einem Zweck. Das betreffende Phänomen (Gedanke, Tat, Ding) wird an dem ihm zugemuteten Zweck (wahr oder schön oder gut oder



heilig zu sein) gemessen, beurteilt, anerkannt oder verworfen — und ist dadurch überhaupt erst zu einem Objekt geworden! Die Prinzipien dieser Beurteilungen und Bewertungen sind Normen, d. i. Maßstäbe, die einen Wert voraussetzen, also kurz: **Werte**.

Bekanntlich hat man für die Prinzipien beider Notwendigkeiten: der Naturnotwendigkeit des Müssens und der sachlichen, idealen, normativen Notwendigkeit des Sollens, der Forderung, das Wort „Gesetz“ gebraucht und dadurch die Wesens- und Lebensart beider auseinanderzuhalten gerade erschwert. Naturgesetze des Denkens — das sind die psychologischen Gesetze, und die normativen Gesetze — das sind die logischen, ethischen, ästhetischen Gesetze: beide hat man in ihrer Wesensart nicht scharf zu scheiden gewußt; und so lange hat man sich die Möglichkeit einer richtigen Weltanschauung selbst genommen. Denn es ist ein fundamentaler Fehler, die normativen Potenzen als positive Größen, ein Sollen wie ein Seiendes, ein normatives Prinzip wie ein Naturgesetz zu behandeln.

So hat zum erstenmal nach Kant Herbart darauf aufmerksam gemacht, daß sich zweierlei Betrachtungen selbständig gegenüberstehen, gerade wenn wir auf ihre innersten Prinzipien achten. Seine Differenzierung zielt auf unsere Scheidung, die ich Ihnen in einem Schema fixieren will, ohne mich auf tiefer liegende Schwierigkeiten und eventuelle Unausgeglichenheiten meiner Gegenüberstellungen und auf die schon berührte Frage der Koordination oder Subordination hier weiter einlassen zu können:

einerseits: Erklärung, bloßes Erkennen,  
 andererseits: Würdigung, Anerkennen,  
 einerseits: kühle Betrachtung, Urteile,  
 andererseits: Stellungnahme, Beurteilungen,  
 kurz: einerseits Erkenntnis-Urteile,  
 andererseits Wert-Urteile.

Dort also handelt es sich um das, was ist und wie es ist und geschieht, also um Naturgesetze; hier dagegen um das, was sein und geschehen soll, also um normative Gesetze; oder kurz: dort haben wir die Seins- oder Wirklichkeitssphäre —: die **Natur**; hier die (nicht-wirkliche) Geltungssphäre —: den **Geist**.

Meist hat man kurz so geschieden: dort theoretisches Verhalten, hier praktisches (Herbart sagt: ästhetisches) Verhalten. Daß aber diese Formulierung des Gegensatzes höchst mißverständlich ist, dürfte jetzt schon einleuchten. Die Scheidung in theoretisches und praktisches Verhalten, insbesondere der Begriff des Praktischen ist erkenntnistheoretisch gefährlich und vor allem deshalb irreführend, weil er einer Wendung ins Empirisch-Psychologische Vorschub leistet. Das Prinzip der „Beurteilung“ und „Bewertung“ ist ja doch an und für sich über den Gegensatz von Theoretischem und Praktischem durchaus erhaben, deckt sich also keineswegs mit der einen Seite im Gegensatze zur anderen. Diese Scheidung ist unserer philosophischen Frage gegenüber ein sekundäres Abstraktionsprodukt. An diesem Mißverständnis krankt der deutsche Voluntarismus und noch mehr der amerikanisch-englische Pragmatismus. Dieser hat sich ja mit Energie auf die eine Seite dieses Gegensatzes geworfen, richtet

*suchen reproduziert both Voluntarism<sup>16\*</sup>*

hier aber nun geradezu ein Völkergemisch und eine babylonische Sprachverwirrung an, indem als Prinzipien der Wahrheit der Wille, das Praktische, das Zweckmäßige und Nutzbringende fürs Handeln, dann weiter das Ganze der Persönlichkeit usw. aufmarschieren, ohne daß das kritische Problem im Kerne erfaßt und genügend aufgegriffen wäre: wie steht es eigentlich mit jener für die Wahrheit und die Verifikation der Wahrheitsprinzipien eine Rolle spielenden praktischen Lebens- und Wirklichkeitssphäre?<sup>1</sup> — geschweige daß der Unterschied zwischen spezifisch erkenntnistheoretischen, d. h. den eigentlich transzendental-logischen Objektivitätsprinzipien, den konstitutiven Prinzipien einerseits und den (spezial-) wissenschaftlichen oder methodologischen Prinzipien andererseits, kurz der Gegensatz zwischen Objektivitätsprinzipien und Arbeits- bzw. Verarbeitungsprinzipien verfolgt wäre. Beide werden zusammengewürfelt, d. h. jene von diesen nicht nur nicht genug abgehoben, sondern von ihnen verschlungen. Für beide liegt aber die Sache sehr verschieden: für die letzteren, die wissenschaftlichen Arbeitsprinzipien, hat der Pragmatismus manches Recht. Deshalb hat der so populäre Pragmatismus viel Richtiges, Anregendes, so viele fruchtbare Momente und auch mit unserer Erkenntnistheorie so viele Beziehungspunkte, vor allem im gemeinsamen Kampfe gegen die Abbildtheorie, ohne uns doch irgendwie erkenntnistheoretisch zu genügen. (Vgl. noch die Anmerkung oben S. 153.) Aber

<sup>1</sup> Gute kritische Bemerkungen macht in dieser Hinsicht die mir eben zu Gesicht kommende Schrift von Eachran-Kanada, *Pragmatismus*. Leipzig 1910, z. B. S. 58 ff.

selbst die der modernsten deutschen Erkenntnistheorie immer noch zu sehr im Blute steckende Wendung zum Wollen, ja auch nur ihre Charakteristik der normativen Prinzipien als solcher des „Sollens“ hängt mit jener Interpretation unter der Ägide des Praktischen zusammen und trifft oft zum mindesten nicht das reine erkenntnistheoretische Problem.

Wenn wir zu unserem großen Gegensatze von erkennendem und beurteilendem Verhalten zurückkehren, wollen wir gleich noch anmerken, daß sich Herbart auch bemüht hat, die Unabhängigkeit der Beurteilungen und ihrer Prinzipien von der Erkenntnis des Seins zu sichern. Er fixiert den Gegensatz so: auf der einen Seite, bei der Erkenntnis — dazu gehört ihm Naturwissenschaft, Naturphilosophie und Psychologie ebenso wie Metaphysik!! — handelt es sich um Sein und Geschehen, auf der anderen Seite dagegen um Verhältnisse und ihre Beurteilung, und diese Beurteilung äußert sich in ursprünglicher Weise, d. h. sie ist von der Entstehung dieser Verhältnisse (dies die seinswissenschaftliche Frage!) ganz unabhängig. Darum haben wir in diesen Verhältnissen und ihren Beurteilungen eine eigene, selbständige Sphäre. Herbart nennt sie die Sphäre der Ästhetik, im weiteren Sinne genommen, deren einer Teil dann die Ethik, die Lehre von der Beurteilung von Willensverhältnissen, ist. — Eigentümlich und für uns verfehlt ist aber an Herbarts Theorie vor allem dies, daß er diese Sphäre der Verhältnisse und ihrer Beurteilungen und also weiter der Beurteilungsprinzipien auch von der Metaphysik fernhalten will, die bei ihm eben noch ontologische Metaphysik, Metaphysik des Seins ist, daß also die Meta-

physik noch auf die andere Seite fällt und die Ästhetik (im weiteren Sinne), also Ethik und Ästhetik im engeren Sinne, und ihre Wahrheiten freilich von der Seinserkenntnis frei, aber auch in spekulativer Hinsicht gänzlich vogelfrei sind; — während wir jene Beurteilungsprinzipien, jene Normen und Werte, nachdem wir sie weiter und tiefer verfolgt haben, gerade als die alleinigen und jedenfalls fundamentalsten Anknüpfungspunkte für eine Metaphysik und Weltanschauung betrachten!

Jedenfalls ist und bleibt so viel gültig: eine Geltungssphäre, eine Sphäre der Normen und Werte hebt sich bedeutsam ab von der Sphäre des Seins und seiner natürlichen Notwendigkeiten. Wenn man zu allererst gemeint hat, es gäbe nur ein Sein bzw. Dinge, mochten sie nun mehr materialistisch oder mehr psychologistisch (als Vorstellungen) oder beides vereinigt gefaßt werden, so entstand dann unter der Ägide der Besinnung auf das Wesen der Wahrheit, wobei man auf das „Urteil“ als das Grundphänomen des Erkennens geführt wurde, die These: es gibt zweierlei: **Dinge** und **Urteile**, und letztere sind, als Wahrheitsphänomene, nicht selbst als seiende Potenzen zu fassen. Infolge unserer Besinnung auf das Wesen des Urteils und seiner Wahrheit sehen wir jetzt noch ursprünglicher: es gibt Seiendes und Seinsollendes, Seinspotenzen und Werte, oder — erkenntnistheoretisch angefaßt —: **Urteile** und **Beurteilungen**. Denn — das sahen wir schon — auch das wirklich anzuerkennende objektive Sein ist ein Spezialfall der Objektivität und darum nur durch ein Urteil bzw. in einem Urteil möglich, — in einem besonderen Urteil: dem Seinsurteil!



Wie aber steht es da nun schließlich mit Urteil und Beurteilung und ihrem Gegensatz? Wir wollten doch eben den springenden Punkt des Urteils fassen und kamen mit Rücksicht auf ihn zu der Einsicht: jedes Urteil ist faktisch eine Beurteilung!

Wir kommen im nächsten Paragraphen noch einmal auf das zurück, was ja aus dem Bisherigen schon im allgemeinen einleuchten dürfte, daß nämlich das Erkennen überhaupt ein Unternehmen von ursprünglicher Bedeutung gegenüber dem Vorstellen ist. Und sofern in diesem nicht-vorstellungsmäßigen, das Erkennen erst zum Erkennen stempelnden Moment eben das Prinzip der Objektivität und Gegenständlichkeit der Erkenntnis zu suchen ist, und sofern es im Urteil, dem Element des Erkennens, als die normative Urteilsnotwendigkeit zutage tritt, gilt die These: auch die theoretische Objektivität hängt letztlich von solch ursprünglichen Urteilsnotwendigkeiten ab, also von normativen Prinzipien; auch die Objektivität des (objektiven) Seins<sup>1</sup> ist auf Rechnung eines geistigen Gesetzes zu schreiben und insofern in der Tat eine „Beurteilung“. Also ist das Seiende in seiner allgemeinen Objektivität, und das heißt zugleich: soweit es eigentlich erkenntnistheoretisch in Betracht kommt, ein Spezialfall des Seinsollenden! Aber diese Beurteilung betrifft doch nur die höchste transzendentallogische Voraussetzung

---

<sup>1</sup> Ich füge, wenn auch nur in Klammer, zum Sein das Eigenschaftswort „objektiv“ hinzu, weil auch das Sein, wie früher gezeigt, ohne Objektivation und also ohne Objektivationsprinzipien überhaupt noch nichts ist, weil also das Sein selbst einen Spezialfall der Objektivität darstellt.

wie der Objektivität überhaupt, so auch der Seinsobjektivität, ich kann auch sagen: sie betrifft nur die allgemeine Objektivität des Seins, — wogegen die besonderen Was und Wie dieses Seins sekundäre, wissenschaftsmethodologische Fragen und also schließlich auch Fragen der natürlichen Notwendigkeitsbetrachtung sind. So daß insofern doch der Unterschied von Urteil und Beurteilung noch ein Recht hat.

Und so hat sich also über der Sphäre des bloßen naturnotwendigen Seins und Geschehens ein Reich des Seinsollenden oder besser des Geltenden eröffnet; der Natur ist ein Reich des Geistes gegenübergetreten. **Natur** und **Geist** —: zwei große Stufen des Lebens, die sich gerade für unsere erkenntnistheoretische Betrachtung voneinander abheben, wenn auch die Natur selbst ein Stück Geist in sich verwirklicht und darum Natur und Geist nicht wie zwei Wirklichkeiten äußerlich nebeneinander zu liegen kommen. Und zwar erhebt sich der Geist dem Reiche der Natur gegenüber selbst als ein Ganzes, weil eben neben logischen Objektivitätsprinzipien ästhetische, ethische, religiöse Normen zur Geltung kommen und also — besonders vom großen geistesgeschichtlichen Standpunkt aus gesehen — ein ganzes System von Normen, eine Welt von Normen und Werten zutage tritt.

Um aber den „Geist“ sich richtig von der „Natur“ abheben zu lassen, muß auch die Natur in ihrem umfassenden Inbegriffe richtig gefaßt werden: als die Welt des Wirklichen, des Seienden im weitesten Sinne. Nicht nur die physische Natur und auch nicht nur die

physische und psychische Natur, sondern auch die geschichtliche Wirklichkeit gehört zu demjenigen Naturbegriffe hinzu, der hier eine Rolle spielen kann im Gegensatze zum „Geist“ in unserem Sinne. Natur ist hier im weiteren Sinne des Seins, der Wirklichkeit zu fassen und deckt sich also nicht mit der „Natur“ in dem engeren methodologischen, dem Begriffe der Geschichte gegenüberstehenden Sinne, d. h. im Sinne dessen, was nach allgemeinen Begriffen bzw. Gesetzen bestimmbar ist. Vielmehr gehört diejenige Wirklichkeit hinzu, die Kant noch nicht kannte, wenigstens nicht in dem bestimmten methodologisch-begrifflichen Sinne, und die er jedenfalls in seiner Bestimmung der wissenschaftlichen Aufgaben wie in seiner Erfüllung dieser Aufgaben nicht zur vollen Würdigung kommen ließ — die Wirklichkeit, sofern sie individuellen Begriffen unterliegt, d. h. die geschichtliche Wirklichkeit. Da Kant nur an die Naturwirklichkeit in dem engeren Sinne der Objekte der generalisierenden Begriffsbildung denkt, müssen wir uns eben ausdrücklich darauf besinnen, daß wir in unserem Gegensatze von Natur und Geist unter der „Natur“ überhaupt das Seiende, die gesamte Wirklichkeit verstehen, und das heißt: die immanente Wirklichkeit, da es eine andere nicht gibt. Allerdings ist es da nun besser, wir gebrauchen den Ausdruck „Natur“ hier lieber gar nicht, sondern setzen dafür die Wirklichkeit oder das Seiende. Ihm steht dann der „Geist“ als die Sphäre des Nichtseienden, Nichtwirklichen gegenüber. Und wie jener Sphäre des Wirklichen eben der Objektivitätscharakter des Seins zukommt, so kommt dieser Sphäre

des Nichtwirklichen der Objektivitätscharakter des **Geltens** zu. Und so scheiden sie sich positiv als die Sphäre des Seienden und des Geltenden. Es ist klar, daß sie sich dann auch nicht wie zwei Wirklichkeiten selbstständig gegenüberstehen. Schon aus dem tiefen Grunde nicht, weil das Sein am Seienden, der allgemeine Seinscharakter des Seienden — als sein Objektivitätscharakter! — selbst von Kategorien, d. h. von Norm- oder Wertprinzipien bedingt ist, also von Prinzipien, die als solche in das Reich des Geltenden gehören. Das Sein des Seienden — nicht das Seiende selber — ist also ein Spezialfall des Geltenden, des Reiches des Nichtwirklichen.

Das Nichtwirkliche ist — wie, das können wir hier nicht mehr verfolgen — der Ansatz- und Übergangspunkt zum Metaphysischen. Nennen wir es in Ermangelung eines geeigneteren Wortes das Überwirkliche oder meinetwegen auch das Übersinnliche. Denn wenn dieser Ausdruck auch weniger klar ist als jener und mehr Mißverständnisse erzeugen kann, so ist er doch der gebräuchlichste der sich anbietenden Termini.

Diese metaphysische Perspektive selber zu verfolgen, darf und will ich mir hier nicht mehr gestatten. Auch ist hier positive Arbeit, die wirklich auf der Höhe der Zeit stünde, noch äußerst wenig geleistet. Über vage Begriffe sind wir noch wenig hinausgekommen; und bei aller Zuversicht im ganzen dürften in dem Besonderen des spekulativen Aufbaues größte Vorsicht und besonnene Zurückhaltung vorerst noch am Platze sein. Nur geöffnet

haben wir die metaphysische Perspektive; sie positiv zu verfolgen, kann am allerwenigsten eine Aufgabe unserer Einführung sein. Wohl aber ist es geraten, von dem Ansatzpunkte der metaphysischen Sphäre, d. h. von der geistigen, nicht-wirklichen Weltsphäre her auf die Wirklichkeitssphäre zurückzublicken und Angriffe von da abzuwehren, zur Klarstellung und Vertiefung unserer Thesen und Ausblicke.

## § 21. Die Ursprünglichkeit des Geistes und seine ontologische Interpretation. Der Naturalismus.

Fragt man nach der fundamentalsten Belehrung, die wir der Transzendentalphilosophie Kants verdanken, so dürfte nun also in erster Linie auf das hinzuweisen sein, was man sich allerdings selten prinzipiell und tief genug zum Bewußtsein gebracht hat: Erkenntnis ist in seinem Zentrum ein Phänomen von **ursprünglicher** Bedeutung — nämlich gegenüber dem Vorstellen. Was das heißt, sieht man erst so recht ein, wenn man sich immer wieder von neuem darauf besinnt, daß alles als immanentes Objekt und als solches seinem Gehalt nach als Vorstellung existiert. Etwas Ursprüngliches gegenüber der Vorstellung ist nicht mehr in einer transzendenten abzubildenden Seinssphäre zu suchen; es liegt nur in einem schlechterdings nicht-vorstellungsmäßigen Faktor und also in einer ganz anderen Dimension als derjenigen, die in die Abbildungssphäre, die Sphäre eines zweiten, transzendenten Seins hineingezeichnet ist. Und dieser dem Vorstellen gegenüber schlechterdings ursprüngliche Faktor ist eben



der springende Punkt des Erkennens. Mit diesem Faktor geht das Erkennen überhaupt erst an — gegenüber dem vorstellenden Verhalten.

Das alles hat man zuerst schrittweise erfaßt durch immer klarere Analyse des Urteils als Erkenntnis- bzw. Wahrheitsphänomens. Ich will mich dabei auf die Frage nicht einlassen, ob nicht das Urteil als Erkenntniselement ausschließlich oder mindestens in hervorragendem Sinne auf dem spezifisch theoretischen, will sagen: logisch-wissenschaftlichen Erkenntnisgebiet in Betracht kommt, und ob das Grundphänomen der Erkenntnis auf den anderen Wahrheitsgebieten nicht doch etwas anders aussieht und anders in Angriff genommen werden müßte. Ich will das zugeben. Trotzdem ist nicht zu leugnen, daß das Urteil überhaupt für die allgemeine Charakteristik der Wahrheitserkenntnis als Grundstruktur gelten kann, sofern die Erkenntnistheorie am besten von der logisch-wissenschaftlichen Erkenntnis ausgeht, und daß es auch indirekt für die Einsicht in die Struktur aller Erkenntnis, auch der ethischen, ästhetischen und religiösen Wahrheit, den ersten typischen Angriffspunkt bietet. Auch zeigt sich ja gerade bei der Analyse des Urteils als Erkenntnisphänomens, daß das entscheidende Prinzip der Erkenntnis, sofern es erkenntnistheoretisch wichtig ist und von einer grundlegenden erkenntnistheoretischen Untersuchung herausgeschält werden muß, über den Gegensatz etwa von Theoretisch und Praktisch erhaben ist. Darum bleibt es ein wichtigster, tiefster Punkt der erkenntnistheoretischen Einsichten, wenn wir uns gerade durch das Urteil darüber belehren lassen, daß das Er-

kennen ein Unternehmen von ursprünglicher Bedeutung ist gegenüber dem Vorstellen.

Schon Kant hat ja besonders in der zweiten Ausgabe der Kritik der reinen Vernunft, z. B. und vor allem in § 19, betont: Erkennen ist nicht bloßes, sublimiertes Vorstellen, es beruht vielmehr auf einem ursprünglichen Einheits- und Notwendigkeitsprinzip. Er sagt deshalb in dem genannten Paragraphen, er habe sich niemals mit der normalen Charakteristik des Urteils befreunden können, nach der es „die Vorstellung eines Verhältnisses zwischen zwei Begriffen“<sup>1</sup> sei. Diese Charakteristik genügt ihm mit Recht deshalb nicht, weil gerade die Bestimmung fehlt, auf die es hier entscheidend ankommt: „worin dieses Verhältnis bestehe“. Als Herbart, wie wir oben erwähnten, diese neuen, beurteilenden Phänomene, gerade um ihnen näher zu kommen, ebenfalls als Verhältnisse und deren Beurteilungen charakterisierte — ohne übrigens zu sehen, daß das auch für das theoretische Erkennen und also auch für das Seins-erkennen gilt —, da verstand er freilich, wie seine scharfe Gegenüberstellung von Ontologie und Ästhetik lehrt, gleich von vornherein unter Verhältnissen keine ontologischen, seinsnotwendigen Niederschläge und Produkte, etwa nach Analogie biologischer Entwicklung und Verkürzung oder psychologisch - assoziativer Verschmelzung und Aufstapelung; und er hob die Ursprünglichkeit jener Beurteilungen und ihrer Prinzipien energisch hervor. Aber wie

---

<sup>1</sup> Vergleiche übrigens dazu und scheinbar dagegen meine Bemerkung oben S. 80.

ich auch schon erwähnte, bleibt bei Herbart diese ganze Sphäre der Verhältnisse und ihrer Beurteilungen in der Schwebe, gleichsam in einem leeren, spekulativ unfruchtbaren Raume, weil jene ontologische Betrachtung schon alles, auch die Metaphysik, an sich gerissen hatte. Kant dagegen findet in jenem ursprünglichen Urteilsfaktor den entscheidenden Punkt aller Erkenntnis. In jenem 19. Paragraphen erklärt er prinzipiell das im Urteil aufgegriffene bzw. gesetzte Verhältnis, die im Urteil zum Ausdruck kommende Beziehung „dem Verstande angehörig“ und unterscheidet es „von dem Verhältnisse nach Gesetzen der reproduktiven Einbildungskraft (welches nur subjektive Gültigkeit hat)“. Und wenn er weiter „findet, daß ein Urteil nichts anderes sei als die Art, gegebene Erkenntnisse zur objektiven Einheit der Apperzeption zu bringen“, so liegt in diesen Worten auf Grund der oben entwickelten Beziehungen der transzendentalen Einheit der Apperzeption zu den Kategorien eben die große These von neuem und in vertiefter Weise ausgesprochen: in jenen transzendentalen Einheitsregeln und Verknüpfungsgesetzen steckt je ein ganz neues, ursprüngliches, nicht-vorstellungsmäßiges Prinzip, das seinerseits das integrierende Moment der Erkenntnis ist und gerade die Objektivität und Gegenständlichkeit der Erkenntnis ausmacht. Das also ist schon die fundamentale These Kants. Das unscheinbare „ist“ in einem Urteile, z. B. in dem Urteile „der Körper ist schwer“, bringt eben dieses neue, ursprüngliche Verhältnis- bzw. Verknüfungsprinzip zum Ausdruck, wodurch eben erst ein wirkliches „Urteil, d. i. ein Verhältnis, das objektiv gültig ist“, entsteht

„und sich von dem Verhältnisse eben derselben Vorstellungen, worin bloß subjektive Gültigkeit wäre, z. B. nach Gesetzen der Assoziation, hinreichend unterscheidet“. (In demselben 19. Paragraphen.) Der transzendental-logische Verstand als Inbegriff jener das Urteil erst zu einem wahren „Urteil“, als einem Erkenntnisphänomen, stempelnden Prinzipien ist also etwas Ursprüngliches gegenüber dem Vorstellen und ist also auch in Gegensatz zu stellen zu allem Wirklichen! — Das ergibt sich, wie gesagt, eigentlich schon klar aus den Kantischen Philosophemen über das Urteil als Erkenntnisphänomen. Nur eignen wir uns heutzutage diese Einsichten mit noch schärferem Bewußtsein an und verfolgen sie noch energischer in ihre Konsequenzen.

Erkenntnis ist keine ontologische Beziehung, und die eigentlichen Erkenntnisprinzipien sind keine ontologischen Ergebnisse, keine ontologischen Produkte, noch auch ontologische Produzenten, weder seinsnotwendige Wirkungen noch Ursachen. Die Erkenntnisprinzipien sind vielmehr etwas schlechterdings Ursprüngliches gegenüber allem Seienden, also — in engster Formulierung genommen — gegenüber den Vorstellungstatsachen. Gerade Rickert hat im Zusammenhange der erkenntnistheoretischen Erwägungen in seinem „Gegenstand der Erkenntnis“ von neuem den Finger auf diesen Punkt gelegt. Solange wir die wesentliche Seite der Erkenntnis in der Vorstellung sehen, das Erkennen wesentlich als vorstellendes fassen, bleiben wir auf dem Standpunkte der reinen Ontologie und des Positivismus stehen, mögen nun diese Richtungen eine naturwissenschaftlich-naturalistische oder eine psychologische und

subjektiv-idealistische Form annehmen. Mögen die Nuancen dieser Fassung noch so mannigfach sein, ein Grundgedanke geht durch alle hindurch: die Welt der Erkenntnis und Wahrheit besteht aus einer Summe ontologischer Daten, und das heißt, wenn wir die dem erkenntnistheoretischen Gesichtspunkte entgegenkommende Form nehmen, genauer: aus einer Summe von Vorstellungen. Und, wie gesagt, noch einmal etwas dahinter zu suchen, dessen Abbild die Vorstellung sei, das ging eben schlechterdings nicht mehr an. Dann aber ist Erkennen nichts weiter als ein ökonomisches Verarbeiten von Vorstellungen, wie das der Positivismus und schon Hume als erster Positivist auch faßt.

Daß freilich das bloße, einfache Haben von Vorstellungen doch noch keine Erkenntnis ist, leuchtet freilich den Positivisten immer mehr oder weniger ein; und darum wird die Erkenntnis dann eben weiter als Vorstellungverschmelzung, als reichere Vorstellungsassoziation und -reproduktion, als eine feinere Ökonomie, als ein komplizierterer Niederschlag der Vorstellungselemente verstanden oder als irgendwelche Beziehungen dieser feineren Vorstellungsgebilde zu den Elementen. Aber man darf sich durch solche Verfeinerungen über den unverändert ontologisch-positivistischen Grundcharakter der Erkenntnis nicht hinwegtäuschen lassen. An dieser positivistisch-psychologistischen Fassung ist durch solche Verfeinerungen gar keine prinzipielle Änderung eingetreten. Erkennen bleibt hier ein bloßes — nur sublimiertes — Haben von Vorstellungen. Dabei will ich ganz davon absehen, daß auch mit dem „Haben“ keine ernsteren Erwägungen an-



gestellt werden dürfen, wenn man nicht schon an diesem Punkte mit der positivistischen Ansicht in die Brüche kommen soll.

Aber eben weil man instinktiv noch weiter fühlte, daß auch diese verfeinerte ontologisch-positivistische Fassung dem Spezifischen der Erkenntnis nicht gerecht geworden ist, half man sich mit jener Verdoppelung des Seins. In der doppelten Seinsphäre bzw. in den eigentümlichen — aber doch wieder ontologischen — Verhältnissen, die sich aus der Verdoppelung der Wirklichkeit zu einer immanenten und transzendenten Sphäre ergaben, hoffte man die sonst übersehenen Prinzipien und Beziehungen, die der Erkenntnis wesentlich sind, zu finden. Ich will damit nicht gesagt haben, daß die Einsicht in die Unzulänglichkeit des Versuchs, in dem einfachen oder komplizierteren Haben von Vorstellungen die Struktur und die Prinzipien der Erkenntnis zu finden, selbst die Veranlassung, die Entstehungsursache der Verdoppelungs- und Abbildtheorie gewesen sei. Den tieferen Grund habe ich oben (S. 177) schon angegeben. Die genaueren, näheren Entstehungsursachen, die freilich mit jenem tieferen Grunde zusammenhängen, ja unter der Ägide jenes tieferen Argumentes, wenn auch unbewußt, stehen, liegen in der Reflexion auf andere Subjekte. Darin hat Rickert wieder recht; und es ist lehrreich, diese Zusammenhänge mit ein paar Worten anzudeuten.

Die anderen Subjekte erkennen — ebenso wie das meinige — die Welt; und das heißt natürlich wieder: sie haben Vorstellungen von ihr. Diese Vorstellungen sind aber in ihnen. Wie man auf Grund unserer früheren

kritischen Erwägungen sofort sieht, befindet man sich hier gar nicht bei dem wirklichen erkenntnistheoretischen Subjekt, sondern bei immanenten Objekten: der individuellen Psyche, ja dem psychophysischen Subjekt. Es handelt sich um die Seele, die draußen in einem bestimmten Körper eingeschlossen liegt. Diese draußen im Körper befindliche Seele wurde hier zum Subjekt der Erkenntnis gestempelt; und wenn nun diese Seele bzw. dieses Subjekt die Welt durch Vorstellungen erkennt, so hieß das dann also für diese Fassung: diese Vorstellungen sind in dem betreffenden Körper, im Auge, auf der Netzhaut, im Gehirn, oder unkörperlich, rein psychisch, in der Seele, die aber selbst in dem betreffenden Körper zu finden ist. „Im Subjekt“ wurde jedenfalls irgendwie nach Analogie räumlich-körperlicher Bestimmtheit gedacht; „im Subjekt“ hieß hier zugleich: innerhalb des betreffenden körperlichen Ich; die erkannte Welt, das erkannte Objekt ist aber draußen, neben dem körperlichen Ich, außerhalb des so verstandenen, psychophysischen Subjekts, und die vorstellende Erkenntnis bzw. die erkennende Vorstellung ist nur das Abbild. Es handelt sich, kurz formuliert, um die früher skizzierte psycho-physiologisch-optische Betrachtung. Dazu kam, daß ebenso wie man diese draußen, in einem bestimmten Körper befindliche Seele mit dem erkenntnistheoretischen Subjekt verwechselt hatte, man nun auch die außerhalb dieser Seele befindliche Welt als ein **transzendentes Objekt** verstand und nun folgerte: das Subjekt bildet mit seinen ihm immanenten Vorstellungen eine eben diesen Vorstellungen parallellaufende Welt der Dinge an sich ab. Nun über-

trug man diese Betrachtungsart von dem fremden, draußen befindlichen körperlich-seelischen Subjekt auf das eigene Ich, das doch tatsächlich auch ein immanentes Objekt ist, deutete es aber unklarerweise noch entschiedener zum wirklichen erkenntnistheoretischen Subjekt um und folgerte also: die in dem Subjekte befindlichen, immanenten Vorstellungsobjekte bilden eine ihnen irgendwie entsprechende transzendente Wirklichkeit ab.

Wir haben die Unterschleife, die in diesen Gedanken-  
gängen vorkommen, schon oben prinzipiell erwogen, und da stürzten für uns natürlich auch die scheinbaren Konsequenzen dieser Erwägungen, eben die Abbildtheorie und die Verdoppelung der Wirklichkeit zu einer immanenten und zu einer transzendenten Objektwelt, schon definitiv ein. Jetzt deuteten wir nur noch an, wie man infolge verschiedener Verwechslungen mit einer gewissen typischen Notwendigkeit zu dieser Abbild- und Verdoppelungstheorie kam und sich veranlaßt glaubte, sie als erkenntnistheoretische Lehrstücke auszugeben und auszunutzen; und dabei erwies sich eben als die Hauptveranlassung zur erkenntnistheoretischen Abbild- und Verdoppelungstheorie die meist ganz unbewußte, als selbstverständlich hingenommene Voraussetzung, daß Erkennen nichts weiter ist als — einfaches oder kompliziertes — Vorstellen. Hier steckt unser gegenwärtiges Problem. Denn das Wichtigste war ja für uns augenblicklich nicht die Verdoppelungstheorie selber, sondern das, was durch sie in seinem scheinbaren Recht noch weiter gestützt wurde: eben die ontologisch-positivistische

These, daß Erkennen wesentlich Vorstellen sei; und die Theorie des doppelten Seins wurde jetzt nur zitiert, weil und sofern sie diese positivistische These weiter zu stützen und vor Anfechtungen zu bewahren fähig schien. Was darum auch immer die Veranlassungen und was die tieferen Gründe der Abbild- und Verdoppelungstheorie sein mögen, jedenfalls wurde auch umgekehrt die schon entwickelte und als gesichert hingenommene Abbild- und Verdoppelungstheorie ihrerseits ein sanftes Ruhekissen für die ontologisch-positivistische Erkenntnistheorie. Das Bedenken, ob das Erkennen adäquat gefaßt werde, wenn man es als bloßes, wenn auch noch so kompliziertes Vorstellen deute, schien durch die von einem immanenten Sein zu einem ihm gegenüberstehenden transzendenten Sein gezogene Dimension und durch die in ihr liegenden reicheren Beziehungen wieder gehoben zu sein. Der Mangel an spezifischer Würdigung der Erkenntnis bei seiner wesentlich vorstellungsmäßigen Interpretation schien durch den Reichtum jener dualistischen Seinssphäre wieder ausgeglichen. Je prinzipieller und definitiver nun aber das doppelte Sein einstürzt, und das ist unserer Meinung nach geschehen, um so eher und stärker leuchtet auch der problematische Charakter der positivistischen These (Erkennen = Vorstellen) ein, und um so dringender macht sich der betonte Mangel an spezifischer Charakteristik der Erkenntnis geltend. Trotzdem hätten wir uns mit diesem Resultat begnügen, d. h. auf dem positivistischen und naturalistischen Standpunkte stehen bleiben und also das Erkennen in seinem scheinbar spezifischen Charakter aufgeben müssen, wenn sich eben nicht gezeigt hätte,

daß wir das Erkennen unter dem Gesichtspunkte der Vorstellung nicht richtig und nicht umfassend berücksichtigt haben, daß das Erkennen sich keineswegs im Vorstellen erschöpft, ja daß sein spezifischer Charakter darin gerade nicht zu finden ist. Das aber hat sich als sicher erwiesen, und gerade am Urteil als dem Elementarphänomen des Erkennens ist es erkannt worden. Und deshalb hat man das gerade auch von logisch-erkenntnistheoretischen Erwägungen her in der Neuzeit und insbesondere in der Gegenwart immer mehr eingesehen. Ich brauche beispielsweise nur an Namen wie Descartes (im Gegensatz zu den englischen Empiristen, besonders Locke und Hume), dann natürlich an Kant, und dann vor allem an Sigwart, Lotze, Windelband und Rickert zu erinnern. Allen ist bei noch so großen Unterschieden im besonderen die, freilich mehr oder minder entwickelte, Grundeinsicht gemeinsam, daß „das erkennende Subjekt weit davon entfernt ist, nur vorzustellen“. (Rickert.)<sup>1</sup> Gerade die scharfe logische Analyse des Urteils offenbarte jenes Ursprüngliche, zeigte es als Sollen — als Entscheid — als Entweder-Oder-Stellungnahme — als Stellungnahme zu einem Werte — als „Beurteilung“ bzw. als Beurteilungsprinzip — als Norm. Das haben wir alles gesehen, wenigstens so weit, als es uns die zur Verfügung stehende Zeit ge-

<sup>1</sup> Auf die Lösung der schwierigen Aufgabe einer begrifflichen Formulierung der „Vorstellung“ kann ich mich hier nicht einlassen. Aber auch das eine brauche ich wohl nicht noch zu betonen, daß die Vorstellung als sinnvolles (Erkenntnis-)Objekt jenen ursprünglichen, nicht-vorstellungsmäßigen Faktor schon braucht und transzendentallogisch voraussetzt.



stattete, und so weit wir es für unsere erkenntnistheoretischen Zusammenhänge brauchten, und wir wollen uns nicht wiederholen. Wir hatten uns jetzt nur noch besonders darauf zu besinnen, daß das schon erwiesene ursprüngliche Erkenntnismoment etwas Ursprüngliches insbesondere gegenüber dem Vorstellen bedeutet. Dieses ursprüngliche erkennende Verhalten, insbesondere sofern es sich im Urteil oder kurz als Urteilen zeigt, nennen wir Denken im spezifischen Sinne, im Element eben „Urteilen“ (im engeren, logischen Sinne verstanden). Hier, an dieser elementaren Stelle, bei der Analyse des Urteils, fließen Logik und Erkenntnistheorie zusammen. Wir behaupten im Erkennen ein Denken im spezifischen Sinne zu finden bzw. gefunden zu haben: ein Denken nicht wieder in dem Sinne eines sublimierten Vorstellens! Wenn das Erkennen lediglich im Vorstellen bestünde, dann hätte man, wie gesagt, bei Gültigkeit der Abbildtheorie zur Not immer noch von einer Erkenntnis reden können. Zur Not — wenn man nämlich über eine ganze Reihe erkenntnistheoretischer Fragen, z. B. auch über den im folgenden Absatz erwogenen Punkt, tändelnd hinwegging. So aber, bei Einsturz der Abbildtheorie und der Theorie des doppelten Seins bedeutet die Vorstellungstheorie des Erkennens erst recht und ohne Einschränkung den vollständigen Bankerott jeder Erkenntnis. Wäre Erkennen bloße, wenn auch durch noch so große und umfassende ontologische, positiv-wissenschaftlich zu fassende Prozesse zustande gekommene biologisch-psychologisch-ökonomische Zusammenfassung, Verschmelzung und Verkürzung ontologischer Daten, also beispielsweise assozia-

tives Verschmelzungsprodukt der Vorstellungselemente, dann würde Erkennen einfach zu einer Täuschung, zu einem Wahn. Das muß jeder einsehen, der auch nur einige Schritte in die moderne kritische Analyse der Erkenntnis hinein getan hat. Ja, er muß alsbald mehr einsehen, nämlich daß gerade die Vorstellungstheorie sinnlos ist, zu tiefsten, innersten Widersprüchen führt, sofern sie sich notwendigerweise selbst aufhebt, ja daß sie geistigen Selbstmord bedeutet. Das dürfte ich durch meine gesamten Erwägungen gezeigt haben.

Daß in den Vorstellungen keine Erkenntnis liegen kann, daß die Vorstellungen, sie mögen die tiefsten Schicksale in der ontologischen, positiv-wissenschaftlichen Dimension durchmachen und hier die feinsten Veränderungen und reichsten Leistungen aufweisen, doch niemals den integrierenden Faktor der Erkenntnis aus sich gebären können, das könnten wir mit Rickert auch noch auf folgende Weise beleuchten. Beim vorstellenden Erkennen handelt es sich ja, wie aus früheren Erwägungen folgt, immer um das Verhältnis zweier Objekte, nicht um das Verhältnis von Subjekt und Objekt. Damit aber aus den beiden in einem bestimmten Verhältnisse stehenden Vorstellungen Erkenntnis wird, muß erst noch ein Subjekt hinzukommen, welches das Verhältnis beider erfaßt, ihm die „Objektivität“ erzeugt bzw. in ihm ausmacht. Aber dieses das Verhältnis erkennende Subjekt bzw. das auf seine Rechnung kommende „Objekt“, das in dem Verhältnisse stecken muß, wenn es den Charakter einer Erkenntnis gewinnen soll, kann nicht wieder eine Vorstellung sein. Sonst kämen wir wieder in

dieselbe Lage; denn jetzt hätten wir einerseits diejenige Vorstellung, die das Verhältnis erkennen sollte, und andererseits die beiden ersten Vorstellungsobjekte, auf die sie sich bezieht; und so müßte wiederum die Übereinstimmung beider Seiten durch eine neue Vorstellung erfaßt werden, und so fort in infinitum. Nie kommen wir so zum Erkennen, wenn wir uns nicht entschließen, endlich doch einmal — und warum also nicht gleich früher! — ein nicht-vorstellungsmäßiges Erkenntnisprinzip eintreten zu lassen.

Nun liegt ja in der Tat in der Erkenntnis und in den „Objekt“-Welten, die ja immer markante Zeugen für je ein Erkenntnissystem sind, immer eine im faktischen Erkennen nie erreichte Unendlichkeit, ein unendliches Ziel, — ein Gedanke, den schon Plato in seiner „Idee“ grandios mitschwingen läßt, und den ich in eindringlicher Weise besonders bei Natorp immer wieder gefunden habe. Aber das ist natürlich etwas ganz anderes, was keinesfalls mit der eben entwickelten Konsequenz der Vorstellungstheorie des Erkennens zusammenstimmt. Denn jenes in der faktischen Erkenntnistat nie erreichte unendliche Ziel, jenes Ideal, jene „Idee“ ist eben schon von Haus aus und prinzipiell ein nicht-vorstellendes Element, ganz unbeschadet der — zu ganz anderen, z. B. zu religionsphilosophischen Problemen führenden — Tatsache, daß es in der tatsächlichen Erkenntnis als ein nie ganz verwirklichtes Ideal zutage tritt.

Natürlich braucht von der positiv-wissenschaftlichen, z. B. der psychophysischen oder psychologischen Wissenschaft unter Umständen nicht mehr verlangt zu werden

als die Fassung und Fixierung des funktionellen Verhältnisses zweier Tatsachen, die eindeutige Zuordnung der einen zur anderen. Da braucht die eine keineswegs das Abbild der anderen zu sein. Sobald aber ein solch ontologisches Verhältnis zu dem erkenntnistheoretischen (von Subjekt und Objekt) gestempelt wird, muß allerdings die eine Seite zugleich irgendwie das Abbild der anderen sein. Ein bloßes ontologisches Verhältnis wird erkannt. Wenn aber das — tatsächlich nur erkannte — Verhältnis selbst das erkenntnistheoretische (Subjekt-Objekt-) Verhältnis sein soll, d. h. wenn die eine Seite ihrerseits die andere erkennen soll, dann muß jene Seite ein Abbild dieser sein. Aber diese Idee führt dann eben so lange ins Unendliche, bis ein nicht-ontologisches Verhältnis und also ein nicht-vorstellungsartiges und nicht-abbildendes Erkenntnisprinzip einsetzt; und daraus ergäbe sich eben von neuem, daß die ganze Vermischung des erkenntnistheoretischen Verhältnisses mit den seinswissenschaftlichen Verhältnissen grundfalsch ist.

Also alles, was gerade von der Erkenntnis gebraucht wird, weil es zu ihrem unveräußerlichen Wesensbestande gehört: die „Objektivität“, der „Gegenstand“, liegt nicht in der ontologischen, von den Seinswissenschaften erfaßten Dimension, sondern in der neuen Linie des Nicht-Vorstellungsartigen. Erkennen ist an seiner Quelle ein nach Normen Denken, ein „Bejahen“ und „Verneinen“ und deshalb etwas Grundverschiedenes von allen seinswissenschaftlichen Tatsachen und Vorgängen.

Nun ist ja freilich nicht zu leugnen, daß alle ontologischen Daten und so auch die Vorstellungen selbst noch

nichts Sinnvolles sind und auch noch nicht „sind“, ohne aus jener transzendental-logischen (Erkenntnis-) Sphäre jene erkenntnistheoretische nicht-vorstellungsartige Weihe erhalten zu haben. Wenn ich darum vorhin sagte, die Vorstellungen könnten in der ontologischen Sphäre niemals den unumgänglichen Faktor der Erkenntnis aus sich gebären, so müßte ich jetzt, um ganz gründlich zu sein, meiner These folgende genauere Wendung geben: aus den Vorstellungen läßt sich niemals das Spezifische der Erkenntnis herausklauben, wenn es nicht schon von vornherein in ihnen steckt. Das tut es aber natürlich.<sup>1</sup> Nur steckt es eben nicht darin nach seinswissenschaftlichen Analogien, sondern in transzendental-logischer Weise. An einer viel früheren Stelle (oben S. 83 und 110 und dann auch S. 136/137) sagte ich zur ersten Beleuchtung der neuen, nicht in ein transzendentes Sein hinüberführenden Objektivitätsbegründung Kants, es handle sich darum, aus dem subjektiven Kreis einen eigenartigen transzendental-subjektiven Fonds herauszupräparieren, und dieser weise den Charakter der gewünschten, übrigens ganz neuen Objektivität auf. In dieser Charakteristik war aber natürlich die These zunächst noch nicht genügend zum Ausdruck gekommen, daß der transzendental-subjektive Bestandteil genauer einen transzendental-logischen Charakter besitzt und somit einer nicht-ontologischen Lebenssphäre angehört. Vielmehr lag die Gefahr nahe zu glauben, der transzendente Fonds sei ein ontologischer

---

<sup>1</sup> Das wäre wieder besonders zu beachten und zu verfolgen. Vgl. oben die Anmerkung S. 261.



Bestandteil jenes kritisch-subjektiven Kreises (sei es nun im Sinne eines ontologischen Produktes oder eines Produzenten), er stecke nach positiven, seinswissenschaftlichen Analogien in dem Vorstellungskreise drin. Nun ist ja freilich die Möglichkeit eines solchen Mißverständnisses durch den Begriff des Transzendentalen ausgeschlossen und durch seine reine konsequente Durchführung hoffentlich auch wirklich für uns aufgehoben worden. Es schien mir aber doch wichtig, dieses besondere wichtige Resultat der Transzendentalphilosophie noch besonders ins Bewußtsein zu rücken. Der springende Punkt des „Objektiven“ an jenem transzendental-subjektiven Fonds — und das „Transzendente“ bedeutete ja eben das „Objektive“ neuen Stiles — liegt im Nichtseienden, kommt aus einer ganz anderen, höheren Dimension: der transzendental-logischen. Aus der logischen, das heißt: aus der normativen und als solcher nicht-vorstellungsartigen Dimension!

Die Wahrheit — das also ist die fundamentalste Einsicht, die aus der Transzendentalphilosophie fließt — ist ontologisch nie zu fassen; denn sie liegt in einer ganz anderen, neuen, nach spezialwissenschaftlichen Analogien grundsätzlich nicht faßbaren Dimension. Nur von einer transzendentalen Logik der Objektivität aus ist sie zu verstehen. Das gezeigt zu haben, ist das weltgeschichtliche Verdienst Kants. Und gerade nur durch diese neue Dimension hindurch ist uns der Zugang zur Metaphysik möglich. Das ist die These, die wir uns heute als weitere große Konsequenz dieser Transzendentalphilosophie Kants energisch zum Bewußtsein zu bringen haben.

Bei dieser tieferen Fassung des erkenntnistheoretischen Subjekts als eines nach Normen denkenden Subjekts ist ja auch das Bedürfnis nach einer ontologischen Metaphysik, nach einer transzendenten Welt seiender Dinge, die durch die Vorstellungen abgebildet werden sollen, gar nicht mehr vorhanden, hat zum mindesten gar keinen Nährboden mehr. Denn „das erkennende Subjekt kann nicht mehr durch Vorstellungen, sondern nur durch Bejahen und Verneinen das in seinen Besitz bringen, was es beim Erkennen sucht“. (Rickert, Der Gegenstand der Erkenntnis, 2. Auflage, S. 59.) Wenn sich das Erkennen wirklich tief genug auf sich selbst besinnt, dann kann es jetzt an jener ontologischen Dimension, an der ontologischen Verdoppelung der Wirklichkeit, an ihrer Abbildung usw., gar kein Interesse mehr haben, weil eben seine spezifischen Charaktermerkmale hier, in dieser ontologischen Dimension, gar nicht zu finden sind, weil es vielmehr seine integrierenden Faktoren aus einer ganz anderen, eben aus der nicht-vorstellungsartigen Dimension, aus der des Wertes und Geltens, bezieht.

Durch die konsequent durchgeführte kritische Erkenntnistheorie ist also schließlich eine nicht-seiende und also auch nicht-vorstellungsartige Perspektive, eine solche der Norm, des Wertes und Geltens eröffnet worden; und die metaphysische Sphäre ist, wie mir scheint, nur zu finden, wenn wir diese nicht-wirkliche und nicht-vorstellungsartige Perspektive weiter verfolgen. Aber ohne ihre ernstliche Berücksichtigung ist heute auch keine Welt- und Lebensanschauung mehr möglich.

Aber eben diese Weisheit hat der **Naturalismus** unter

den Tisch fallen lassen; ja der Naturalismus bedeutet die umfassende Durchführung der These: alles, auch die Erkenntnis, läßt sich ontologisch, aus der Seinssphäre erklären, die Vorstellungsdimension genügt zu ihrem Verständnis. Unter „Naturalismus“ verstehen wir natürlich nicht die positiv-wissenschaftliche oder seins-wissenschaftliche Betrachtungsmethode überhaupt. Diese ist gar nicht an sich selber angefochten, wenn wir uns gegen den Naturalismus wenden. Die seinswissenschaftliche Betrachtungs- und Erklärungsmethode sollte hier auch gar nicht in Frage gestellt werden; wir können — wenn wir das Wort Naturalismus hier schon gebrauchen wollen, was freilich nicht empfehlenswert ist — sagen: der Naturalismus als spezialwissenschaftliches Prinzip ist zum mindesten eine Frage für sich, die gar nicht hierher gehört. Für unsere Kritik handelt es sich nur um die seinswissenschaftliche Betrachtungsart als **erkenntnistheoretisches Prinzip** und darum weiter als **Prinzip der Weltanschauung und der Metaphysik**. Kurz: Naturalismus als Erkenntnistheorie, als Weltanschauung und Metaphysik ist von mir angefochten, und ich verstehe eben unter „Naturalismus“ nur die Ausdeutung der positiv-wissenschaftlichen Betrachtung zur Erkenntnistheorie, zur Metaphysik und Weltanschauung. Naturalismus heißt nur also: die positiv-wissenschaftliche Betrachtungsweise, nach der jede höhere spezifische Erscheinung als verwickelteres ontologisches, d. h. nach seinswissenschaftlichen Analogien zu erklärendes Gebilde verstanden werden muß, sofern sie zu einer Theorie der Erkenntnis und von da weiter zur

Weltanschauung und zu einer eigentlichen Metaphysik ausgedeutet wird. Auch die Erkenntnis ist hiernach ein solch ontologisches Gebilde!

Den Naturalismus in seinen geschichtlichen Veranlassungen, in seinen Motiven und Resultaten genauer vorzuführen, ist mir jetzt natürlich nicht mehr möglich.<sup>1</sup> Es genügt, sich klar zu machen, erstens, daß er, wie gesagt, von der positiv-wissenschaftlichen Betrachtung, der seinswissenschaftlichen und insbesondere naturwissenschaftlichen Betrachtung zehrt, und daß er die Ausdeutung dieser Betrachtung zu einer letzten, vollgenügenden Erklärung aller Erscheinungen bedeutet. Auch der Erkenntnis selber! Und zweitens muß man wissen, daß diese positiv-wissenschaftliche Betrachtung alle höheren, scheinbar spezifischen Erscheinungen aus niederen ontologischen Faktoren auf kausalgesetzliche Weise als deren Verschmelzungsniederschläge entstehen bzw. sich bilden läßt. Es genügte also zur Durchführung dieser These nicht der Nachweis, aus welchen ontologischen Elementarfaktoren die betreffenden zu erklärenden Erscheinungen bestehen, sondern aus welchen sie und wie sie entstehen. Aus der Frage des Bestehens wurde eine solche des Entstehens; und innerhalb der Beantwortung der letzteren wurde wiederum aus einer ontogenetischen eine phylogenetische Theorie, was zunächst im biologischen

<sup>1</sup> Von einer gerade für unsere Zwecke nicht unwichtigen Seite habe ich den Naturalismus kritisch beleuchtet in meinem Artikel „Über die Möglichkeit der Betrachtung von unten und von oben in der Kulturphilosophie“, im Archiv für systematische Philosophie, XI. Band, Berlin 1905.

Gebiet von der Entwicklungslehre gezeigt wurde, was dann aber *mutatis mutandis* auf das psychologische und geistige Gebiet übertragen wurde. Der Naturalismus mußte darum, um seine These umfassend durchführen und vor Anfechtungen im eigenen, positiv-wissenschaftlichen Lager wahren zu können, eine große entwicklungsgeschichtliche, evolutionistische Wendung nehmen. Die beste und umfassendste Ausführung stammt bekanntlich von H. Spencer. Die positiv-wissenschaftliche Betrachtungsart zeitigte ja im neunzehnten Jahrhundert so enorme Fortschritte, daß der Versuch schon begreiflich schien, ihr die ganze Fülle der Erscheinungen zu unterwerfen und auch das Erkennen selber von da aus begreiflich zu machen.

Aber eben diese positiv-wissenschaftliche Grundstruktur der naturalistischen Betrachtung veranlaßt uns, auf Grund unserer gesamten Beweisführung den Naturalismus bereits für erledigt zu erklären. Erkennen, im weitesten Sinne genommen, ist eben keine Vorstellungsökonomie, man mag die Idee der Vorstellungsökonomie nach entwicklungsgeschichtlichen Analogien zu einem noch so tiefen und reichen wissenschaftlichen System durchführen. Der Naturalismus, auf noch so breiter entwicklungsgeschichtlicher Grundlage aufgebaut und in noch so umfassendem wissenschaftlichen Rahmen ausgesponnen, versagt vor allem deshalb, weil hier das „Subjekt“ und seine Erkenntnis, wir können auch sagen: die Beziehung der Erkenntnis auf das „Objekt“, die „Objektivität“ der Erkenntnis und also ihr „Gegenstand“ völlig mißverstanden oder aber gänzlich ignoriert sind. Gerade das, was erwiesenermaßen das Erkennen erst zum Erkennen macht,



ist hierbei gar nicht gefaßt und nicht abgeleitet, und dagegen alles mögliche Andere unternommen, was seinerseits jene integrierenden Erkenntnismomente schon in komplizierter, ja raffinierter Weise voraussetzt.

Man besinne sich nur auf den zentralen Punkt. Die Grundidee des Naturalismus ist die, auch das Subjekt und seine Erkenntnis beruhe auf einem entwicklungsgeschichtlichen Anpassungsprozeß, sei ein entwicklungsgeschichtlich fundiertes biologisch-psychologisches Produkt und darum mit der Wirklichkeit übereinstimmend, ja geradezu das feinste, sublimste Abklärungs- und Destillationsprodukt derselben, so daß schließlich gerade „mit den Denknotwendigkeiten das letzte Wesen der Wirklichkeit gleichsam in die Konstitution unseres Denkens übergegangen“<sup>1</sup> sei. Diese naturalistische Grundidee, auf das Wesen und die Prinzipien der Erkenntnis angewandt, verfälscht ja das ganze, oben festgestellte Verhältnis von Subjekt und Objekt der Erkenntnis, hat das Verhältnis von Erkenntnis und ihrem Gegenstande völlig mißverstanden. Daß das erkennende Subjekt und seine erkennende Beziehung zum Erkannten etwas ganz anderes darstellen als ein Entwicklungsprodukt und sein Verhältnis zu seiner Ursache oder als das Verhältnis vom Teil zum Ganzen, das dürfte nun wirklich durch meine Beweisführungen gezeigt worden sein. Wie soll eine — nach der Entwicklungstheorie überdies nie abgeschlossene — Teilwirkung das Ganze,

<sup>1</sup> H. Schwarz, Der moderne Materialismus als Weltanschauung und Geschichtsprinzip. Leipzig, 1904, S. 15.

aus dem sie entstanden ist, erkennen! — Diese ganze Idee ist eben durch den oben festgestellten nicht-ontologischen, nicht-vorstellungsartigen, nicht-abbildenden Charakter der Erkenntnis prinzipiell widerlegt.

Ja, schließlich offenbart sich der Naturalismus als ein kolossaler Selbstwiderspruch. Denn die Erkenntnis als Vorstellungsökonomie oder überhaupt als biologisch-entwicklungsgeschichtliches und psychologisch-soziologisches Phänomen gefaßt und exakt durchgeführt, bedeutet ja doch selbst Erkennen, und zwar Erkennen in jenem besonderen, nicht-ontologischen Sinne. Ja, wie wir bereits feststellten, zehrt der Naturalismus von einem sehr speziellen, eben spezialwissenschaftlich gewendeten und darum auch noch mit methodologischen Prinzipien arbeitenden Erkennen. Also auch hier ist das spezifische Erkenntnismoment schon vorausgesetzt, steckt wiederum schon drin, — aber wieder nicht in ontologischer, sondern in transzendental-logischer Weise. Wie könnte also dieses naturalistische Erkennen die auch von ihm im transzendentalen Sinne schon vorausgesetzten spezifischen Erkenntnisprinzipien in seiner Weise ableiten — und das hieße natürlich: entwerten — wollen! Man kann eher sein eigener Großvater sein wollen.

Sieht man genauer zu, dann ist aus den Zusammenhängen unserer Beweisführungen der Unterschleif der vermeintlichen naturalistischen Ableitung der Erkenntnisprinzipien klar ersichtlich. Er besteht darin, daß die Erkenntnis und ihre Wahrheit faktisch gar nicht aus dem Seienden und im speziellen nicht aus der Natur, sondern einfach als Seiendes und als Natur erklärt —

und also überhaupt nicht erklärt ist. An dem Spezifischen der Erkenntnis, an dem, was man zur Erkenntnis, letztlich auch zu dieser naturalistischen Erkenntnis oder genauer: zu der dem Naturalismus zugrunde liegenden Erkenntnis braucht, ist man einfach ignorierend vorübergegangen. Man hat es gar nicht in seinem charakteristischen Wesen gefaßt, hat vielmehr etwas Anderes, Ontologisches untergeschoben und hatte es dann leicht, es in dieser naturalistisch-ontologischen Weise abzuleiten..

Die spezifischen Erkenntnisprinzipien nannten wir „Geist“. So können wir sagen: die dem Naturalismus zugrunde liegende Betrachtung widerlegt nicht den Geist in jenem spezifischen Sinne, sondern bestätigt ihn gerade durch ihre Tat. Denn sie ist in ihrem innersten Grunde selbst ein Stück Geist.

An dieser Stelle läßt sich gleich noch ein gegen uns selbst gerichtetes überkritisches Bedenken erledigen. Könnte man nicht sagen: wenn einerseits diese naturalistische Ableitung der Erkenntnis auf einem Widerspruche beruht und also falsch ist, und wenn diese naturalistische Ableitung andererseits doch als Erkennen hingenommen wurde, das selber eine Bewährung der transzendental-logischen Erkenntnisprinzipien bedeute, ist das nicht auch wieder ein Widerspruch? Das naturalistische Erkennen bezieht sich eben auch auf das Erkennen selber, hat auch dieses in den Kreis seiner Betrachtung und Ableitung gezogen!? Ja freilich. Aber eben nur das Erkennen als Ereignis. Also abgesehen davon, daß ich ausdrücklich genauer von der dem Naturalismus zugrunde liegenden Betrachtung (und nicht vom Naturalismus selber)

als Bewährung der Erkenntnisprinzipien sprach, diese Betrachtung hat nicht das Erkennen in seinem spezifischen Wesen, sondern als Ereignis, als psychisches und psychophysisches Tatsachen- und Ereignismaterial zum Objekt. Das aber ist natürlich möglich und berechtigt, aber es ist auch längst durch meine früheren Betrachtungen ausgemacht, daß diese auch auf das Erkennen (als Sein und Geschehen) sich beziehende naturalistische Betrachtung keine erkenntnistheoretische Betrachtung ist und keine erkenntnistheoretischen Probleme entscheiden kann. Wenn man aber nach dem Berührungspunkte zwischen dieser auch auf das Erkennen selber bezogenen naturalistischen Betrachtung und der Erkenntnistheorie sucht, sofern beide, allerdings äußerlich angesehen, dasselbe Untersuchungsobjekt, eben das Erkennen, haben, so kann man jene naturalistisch-positivistisch-psychologistische Betrachtung dahin beleuchten: sie sieht, als psychogenetische Betrachtung, lediglich auf die Gelegenheitsursachen für den Eintritt des Erkennens und also auch der spezifischen Erkenntnisfaktoren als von Ereignissen, kann aber eben darum über das spezifische Wesen des Eingetretenen von sich aus gar nichts entscheiden. Denn dieses spezifische Wesen lag eben in einer prinzipiell anderen, nicht-ontologischen Dimension. Die naturalistische Betrachtung bewegt sich dagegen ausschließlich in der ontologischen Sphäre.

---

## Schluß.

### § 22. Weltanschauung. Ursprünglichkeit und Freiheit.

Eigentliche Metaphysik, wie ich sie für richtig halte, ist noch im wesentlichen Zukunftsmusik. Die Welt- und Lebensanschauung aber ist schon in erfreulichster Weise von unserer Besinnung auf das Spezifische des Erkennens — Erkennen im weitesten, nicht nur im logisch-wissenschaftlichen, sondern auch im ethischen, ästhetischen, religiösen Sinne genommen — befruchtet worden.<sup>1</sup> Ihr Hauptgesichtspunkt ist die Wertphilosophie, und in der Bezogenheit der Probleme auf den tatsächlichen, insbesondere menschlichen Lebenskreis, auf Welt und Leben in spezifisch menschlicher Form, und das heißt: auf das Kulturleben liegt ein wesentliches Merkmal der Weltanschauung. So geht die idealistische Welt- und Lebensanschauung in erster Linie von der menschlichen Lebensarbeit, der Kultur des Menschen aus, um vor allem zu zeigen, wie hier etwas Übernaturalistisches durchbricht und zu einer selbständigen Macht und zu immer umfassenderer Bedeutung in seinem Leben und Treiben kommt.

<sup>1</sup> Jeder weiß z. B., in wie kraftvoller Weise von R. Eucken eine solche idealistische Weltanschauung von historischen und systematischen Gesichtspunkten her verfochten wird.



Ich deutete vorhin schon einmal an, daß neben dem Selbstwiderspruch und also geistigen Selbstmord, den der Naturalismus zum Ausdruck bringt, eine Entwertung der Erkenntnis und ihrer Wahrheitsprinzipien durch ihre naturalistische Erklärung zu beachten sei. Sobald sich die Menschheit zu bewußter Kulturarbeit emporgerungen hat, hat sie auch immer an etwas Selbständiges, abgründlich Ursprüngliches in den Wahrheitsnormen geglaubt, und eben das wurde vom Naturalismus bestritten. Auch dieses scheinbar Ursprüngliche kam für den Naturalismus in dieselbe seinswissenschaftliche Linie zu liegen: als sekundäres Resultat des Seienden bzw. bestimmter entwicklungsgeschichtlich zu verfolgender Seinsverhältnisse; und dadurch sollte der Schein der Ursprünglichkeit gänzlich durchschaut und zerstört werden. Diese naturalistische Idee ist ja nun ihrerseits durch unsre erkenntnistheoretischen Beweisführungen prinzipiell zerstört. Aber ein anderer, nicht primär-erkenntnistheoretischer Gesichtspunkt kommt nun mit Recht gerade hier bei der Weltanschauungsfrage herein: das Erkennen und die Erkenntnisprinzipien müssen doch unser Besitz sein und werden, aus uns selbst — also gewissermaßen wie Naturpotenzen — hervorgehen. Der Mensch muß selbst in jene nicht-ontologische und nicht-vorstellungsartige Sphäre hineinreichen; sonst könnte die Wahrheit nicht seine Wahrheit sein; es wäre für ihn kein Erkennen möglich. Sonst wäre sein Leben entwertet, seine scheinbare Erkenntnis wäre Täuschung. Also muß es doch so sein, „daß die ganze Schullogik [und weiter das ganze Reich der normativen Wahrheitsprinzipien] dem gesunden, natürlichen

Denken latenter Weise innewohnt, daß sie keine äußere, sondern eine innere, natürliche Autorität, und zwar absolute Autorität für uns besitzt, daß die logischen Normalgesetze selbst Naturgesetze unserer Intelligenz sind, Naturgesetze höherer Art als die der Assoziation. Man bemerke das wohl! Nie würde ja der natürliche Verstand, welcher von den Gesetzen der Ideenassoziation rücksichtslos einmal zur Wahrheit, ein anderes Mal zum Irrtum geführt wird, seine eigenen Denkfehler als faux pas erkennen, verwerfen und korrigieren, wenn nicht die logischen Normalgesetze ihn von innen heraus, also von Natur, also als Naturgesetze ihn beherrschten“. „So waltet in unserer Intelligenz hinter und über den psychologischen Assoziations- und Reproduktionsgesetzen noch ein logisches Apriori des empirischen Denkens, ohne dessen Wirksamkeit es für uns gar keinen Unterschied zwischen Wahrheit und Irrtum geben würde“. (O. Liebmann, *Analysis der Wirklichkeit* 3. Aufl., S. 559 f.) Vom streng erkenntnistheoretischen Gesichtspunkt aus wäre noch manches zu diesen Sätzen zu sagen. Aber gerade für den Gesichtspunkt der Welt- und Lebensanschauung ist es ja durchaus richtig, daß auch in dem Leben des Menschen und in seiner tatsächlichen Erkenntnisarbeit jene höhere nichtseiende Erkenntnisinstanz einsetzen muß, wenn die Scheidung zwischen Wahrheit und Irrtum überhaupt möglich sein, ja nur einen Sinn für ihn haben soll.

Wenn aber etwas als positive Instanz, Liebmann sagte eben: wie ein Naturgesetz höherer Art, in uns tatsächlich vorhanden und mächtig sein soll, obwohl es doch

zugleich nichts weniger als die natürliche Notwendigkeit des Seins zum Ausdruck bringt — und beide Thesen sind nunmehr von uns als gesichert anzuerkennen —, so ist diese doppelte Wahrheit durch nichts besser zu fixieren als durch das Postulat der Freiheit. Der Mensch muß in seiner Erkenntnis, im weitesten Sinne genommen, einer Welt der Freiheit angehören. Natürlich ist das Freiheitsproblem hier nur von einer bestimmten Seite aus in Angriff genommen: Freiheit in jenem fundamentalen Sinne von Ursprünglichkeit, die zugleich eine tatsächliche Macht in unserem Leben ist.

Gegenüber allem Sein, sagte ich, gegenüber allen ontologischen Potenzen und Prozessen und also gegenüber den psychologischen Erkenntnisvorgängen, z. B. denen der Assoziation und Reproduktion, muß im wirklichen Erkennen eine neue, in dem entwickelten grundsätzlichen Sinne ursprüngliche geistige Funktion als höhere und höchste Lebensinstanz einsetzen. Als neue, höhere, ursprüngliche Instanz: denn sie muß doch dem natur- und überhaupt seinsnotwendigen, d. h. vor allem: psychologisch-assoziativen Prozeß gegenüber eigene Initiative, Autonomie, Freiheit bedeuten.<sup>1</sup> Sie muß frei sein vom Natur- und Seinsprozeß, mag sie auch in uns noch so mächtig werden, und das muß sie, wenn eine einheit-

---

<sup>1</sup> Es ist hoffentlich kein Wort weiter darüber zu verlieren, daß das alles nichts weniger als Willkür, bloße Gesetzlosigkeit gegenüber der Naturnotwendigkeit besagt. Freiheit enthält auch eine Notwendigkeit, und zwar eine unbedingte, eine solche der Normen, der kategorischen Imperative, die mit dem Anspruch unbedingter Anerkennung auftreten.

liche Welt- und Lebensanschauung möglich sein soll. Dazu wird übrigens an dieser Stelle insbesondere der Übergang zu religiösen Problemen wichtig.

Ohne jene prinzipielle Ursprünglichkeit, ohne die Autonomie des Geistigen, ohne die Selbständigkeit und Freiheit vom Seienden und der Natur ist überhaupt der Unterschied von Wahr und Falsch, ebenso wie der von Gut und Böse etwas absolut Sinnloses. „Hier sieht sich denn jeder nicht ganz oberflächlich denkende Kopf vor ein großes Problem und Rätsel geführt. Der letzte Grund für dieses äußerst wunderliche, eigentlich höchst widerspruchsvolle Phänomen, daß sich dem von psychologischen Naturgesetzen beherrschten Ablauf unseres Seelenlebens in uns ein ideales System von Normalgesetzen, von befolgungsheischenden Geboten entgegenstellt, liegt in dem trotz aller seiner Alltäglichkeit geheimnisvollen, unerklärlichen Umstände, daß der Mensch keineswegs in dem zeitlichen Ablauf seiner Seelenzustände ohne Rest aufgeht, sondern sich über sich selbst erhebt, aus dem Flusse des psychischen Geschehens austritt, seinem eigenen Seelenleben, seinem Denken, Wollen und Handeln als Richter gegenübertritt, mit sich selbst bald zufrieden, bald unzufrieden ist, und seine eigenen Gedanken, Urteile und Meinungen, Entschlüsse und Taten zum Objekt seiner selbsteigenen Kritik macht. Wie ist denn eine solche Selbstverdoppelung und Selbstbeurteilung überhaupt möglich? — Indessen, begreiflich oder nicht: es ist eben wirklich so! . . . Jedenfalls beruht auf jenem Umstände die Möglichkeit der Ethik, wie auch die der Logik. Wären wir lediglich den Naturgesetzen der

Psychologie unterworfen, so gäbe es keinen Unterschied zwischen Gut und Schlecht, wie auch keinen Unterschied von Richtig und Falsch.“ (O. Liebmann, Gedanken und Tatsachen. II. Bd., 1904. S. 66f.) Denn wie wir immer wieder sahen, gibt es innerhalb des Seienden und insbesondere innerhalb der Natur, der naturalistischen Wirklichkeit keine von bestimmten Verhältnissen der Weltlage unabhängige Normen und Gültigkeiten. Das würde selbst für das logische Denken gelten. Für die biologisch-psychologische Logik wären auch die formal-logischen Denkprinzipien natürliche Anpassungsergebnisse. Wahrheit überhaupt die feinste Anpassung — an eine bestimmte Weltlage, und insofern natürlich für diese Weltlage, aber nur für diese, von biologischer Bedeutung! — Daß das gar keine Wahrheit ist, daß das Erkennen und seine Wahrheit hier völlig übergegangen sind, brauche ich jetzt nicht mehr zu betonen.

Es bleibt dabei: ohne den Eintritt und die Wirksamkeit solcher ursprünglicher, normativer, übernaturalistischer Faktoren gäbe es keine Wahrheit, keinen Unterschied von Wahrheit und Irrtum und damit keinerlei Wissenschaft; und auch diejenige Wissenschaft, von der der Naturalismus zehrt, und die an sich selber gar nicht von uns angefochten wurde, wäre nichts als ein törichter, sinnloser Spaß!

Ja, es gäbe dann überhaupt keine spezifisch menschlichen Güter, die einen unbedingten Sinn, ja überhaupt einen wirklichen Sinn hätten! Sie wären sinnlose, mechanische, physiologisch-biologisch-psychologische Niederschläge eines sinnlosen Hastens und Rennens und



Gaunerns, in denen wir lediglich deshalb etwas Sinnvolles, Ursprüngliches, ein Stück Freiheit und Unbedingtheit vermuteten, weil sie die sinnlose Natur in einer komplizierteren und verhärteten Form bieten. Ein Leben aus der Wahrheit wäre nur noch ein schöner täuschender Schein. —

Alle großen Genien der Menschheit und nicht zum wenigsten ihre schöpferischen Kulturheroen haben immer von neuem energischen Protest gegen diese Fassung eingelegt, weniger aus streng philosophischen, erkenntnis-kritischen Beweisführungen, als aus der Initiative und Kraft ihrer schöpferischen Kulturarbeit heraus, einen Protest weniger der Reflexion als der Tat. Die gesamte Kultur der Menschheit bedeutet, besonders auf ihren weltgeschichtlichen Höhepunkten, einen Kampf um ein Leben aus der Wahrheit, einen Kampf für ein immer energischeres und umfassenderes Hineinwachsen in ein Reich des Geistes und der Freiheit. Goethe hat es offenbar auf dieses innerste Motiv der menschlichen Kulturarbeit abgesehen, wenn er die Menschheit charakterisiert als ein „Geschlecht, das aus dem Dunkeln ins Helle strebt“. Aus dem Dunkeln ins Helle! Uns heißt das: aus dem Unterjochtsein unter blinde Naturgewalten hinauf in die lichte Sphäre geistiger Freiheit. Das Kulturringen des Menschen hat — neben noch so viel anfänglich Niederm und Egoistischem — doch im innersten Kern und letzten Hintergrunde den Sinn, aus dem Verhängnis naturhafter und überhaupt seinsartiger Gebundenheit und blinder Triebe herauszukommen und hineinzuwachsen in ein Reich geistiger Normen, in ein Königreich von Freiheitsgesetzen. Dafür legen insbesondere

seine spezifischen geistigen Kulturgüter, seine Wissenschaft, seine Kunst, seine Sittlichkeit, seine Religion markante Zeugnisse ab. Und wir haben gesehen, dieser Sinn hat tiefe Berechtigung. Daß sich aus dem zunächst gewiß verworrenen sinnlichen Treiben des Menschen, aus seinem Arbeiten und Ringen und Hasten, aus des Lebens labyrinthisch irren Lauf allmählich doch solche großen spezifischen Kulturgüter losringen und losarbeiten, wie Wissenschaft und Kunst, Moral und Religion, das spricht eine zu deutliche Sprache, um nicht die Frage dringend werden zu lassen: gehört der Mensch also nicht einer solchen naturüberlegenen, nichtseienden, geistigen Welt an? Wo immer der Mensch alle Nützlichkeitszusammenhänge seines Lebens und alle Regeln seiner Lebensnotdurft vergaß und nach **Wahrheit** suchte und forschte —: das ist vielleicht schädlich, aber es ist wahr! Wo ihm die Idee der **Schönheit** aufging und sein Gestalten beherrschte —: das bringt mir keinen Nutzen mehr, aber das schaffe ich, denn es ist schön! Wo einer mit **Gewissensernst** und Gewissensnot rang, bei sich und für sich selber rang um das Rechte und das tat, was sein sollte, — mag kommen, was da will, laß fahren dahin! Wo man schließlich in seinem Tun und Schaffen, und vielleicht auch gerade dort, wo alles Tun und Schaffen aufhört und in intuitivsten, persönlichsten Lebensverkettungen untergeht, von allem durch Lust und Nutzen Bedingten sich erhob, ja auch jedem besonderen Wert den Laufpaß gab und auf das **Ewige** und **Unbedingte** sein Tun einstellte und dabei — nötigenfalls trotz alles empirischen Nachteils — das

Weitwerden des eigenen Ich dabei erfuhr! Überall da atmen wir etwas von der frischen, kühlen, freien Luft eines neuen Morgens, einer Welt, die mehr ist als Natur und Wirklichkeit und doch dem Menschen innerlichst angehört als sein besserer Teil. Wahrheitsdrang und Wahrheitsforschen in der Wissenschaft, Schönheitssinn im künstlerischen Gestalten, Gewissensernst im sittlichen Ringen an sich und anderen, Ewigkeitssehnsucht in jedem größeren und jedem ganzen Schritt unseres Lebens —: sie alle, mögen sie zuerst der Notdurft des Lebens manchen Tribut gezahlt haben, liegen von Haus aus jenseits der natürlichen Notwendigkeiten, sie alle sind geboren aus einem Reiche, wo es ganz anders zugeht, als in der Sphäre der positiven Wirklichkeit und insbesondere in der des natürlichen Seins, das am Faden des Nutzens, blinder oder wacher Instinkte und Triebe abläuft, „gebeugt vom Joche der Notdurft“. — Freilich ist das eine Weite der Perspektive, die jeden, der sie ernstlich ins Bewußtsein rückte, zunächst schwindeln machte, und die er dann doch, einmal und wenn auch nur ahnend gefaßt, nicht wieder aufgeben konnte —: das durchschnittliche menschliche Leben ein Stück Vordergrund eines weiteren Ganzen, von dem aus erst der ganze tiefe Sinn des widerspruchsvollen menschlichen Wesens gehoben werden kann.

---





[illegible]

Library Bureau Cat. no. 1137





